DEC 14 1959

ZEIT-WENDE

DIE NEUE FURCHE

HERAUSGEGEBEN VON WOLFGANG BÖHME · OTTO GRÜNDLER
FRIEDRICH LANGENFASS · EBERHARD MÜLLER · RUDOLF ALEXANDER
SCHRÖDER UND REINOLD VON THADDEN-TRIEGLAFF

AUS DEM INHALT

ULRICH MANN — MACHT, AUTORITÄT UND LIEBE
WILHELM STÄHLIN — DIE DREIGETEILTE VORHALLE
KARL JANSSEN — ERZIEHUNG IN DER TECHNISCHEN WELT
KARL AUGUST HORST — DIE JANUSSTADT
REINHARD SLENCZKA — DIE GRENZEN DER KIRCHE

10 XXX. JAHRGANG
OKTOBER 1959

PACIFIC LUTHERAN
THEOLOGICAL SEMINARY
LIBRARY

VERLAG SONNTAGSBLATT · VERLAGSORT HAMBURG

INHALT

Ulrich Mann: Macht, Autorität und Liebe 649
Wolfgang Böhme: Sorget nicht für den andern Morgen 656
Wilhelm Stählin: Die dreigeteilte Vorhalle 657
Karl Janssen: Erziehung in der technischen Welt 667
Karl August Horst: Die Janusstadt 674
Karl-Alfred Wolken: Gedichte 683
Werner Bergengruen: Im sinkenden Jahr. Gedicht 684

Kommentare

Reinhard Slenczka: Die Grenzen der Kirche 685

Stimmen von draußen

Revolution des russischen Films? 692
New Yorker Premiere 694
Besuch bei Danilo Dolci 695

Bücher

Wesen und Geschichte 698
Konzentration auf das Wichtige 701
Über Dichter und Dichtung 703
Ein Frühvollendeter 704
Ältere Heimat 705
Der neue Mensch nach der Art des David 707
Welt der Indizien 708
Schutz gegen Langeweile? 710

Berichte 711

Randbemerkungen

Glaube, Nachfolge und Sendung 715
Friedrich Brunstäds Vermächtnis 716
Zwiesprache 720

Bildbeilagen

Jürgen Weber: Missionsportal an der Stuttgarter Stiftskirche . . . 664
Rom: Treppe am Kapitol 680
Forum 681

Schriftleitung: Dr. Otto Gründler, München 13, Tengstraße 8 Vr, Fernruf 37 12 31
Dr. Wolfgang Böhme, Bad Boll über Göppingen/Württemberg, Evangelische Akademie, Fernruf Amt Boll 351

Verlag Sonntagsblatt G. m. b. H., Hamburg 13, Mittelweg 111, Fernruf-Sammelnr. 44 55 21
Mitglied des Gemeinschaftswerks der evangelischen Presse

Druck: Flensburger Druckerei, Flensburg, Nikolaistraße 7

Die „Zeitwende" kann über jede Buchhandlung, durch Bestellung beim zuständigen Zustellpostamt oder direkt vom Verlag bezogen werden. Einzelheft 2,20 DM; Vierteljahresabonnement 6,– DM zuzüglich Zustellgebühr.

Konten: Zeitwende im Verlag Sonntagsblatt; Postscheck: Hamburg 16 40 80; Bank: Hamburger Sparcasse von 1827; Girokonto 41 471.

Für unverlangte Manuskripte wird keine Haftung übernommen; Rückporto ist beizufügen. Unverlangte Rezensionsexemplare werden nicht zurückgesandt.

ZEITWENDE · DIE NEUE FURCHE

30. JAHRGANG / HEFT 10 OKTOBER 1959

Macht, Autorität und Liebe

Die Spannung zwischen Machtgebrauch und Machtverzicht

Jacob Burckhardt und Friedrich Nietzsche, beide gleichzeitig an derselben Universität lehrend, beide aus evangelischen Pfarrhäusern stammend, beide Verehrer der ins Moderne führenden Renaissance, beide feind dem „ruchlosen Optimismus" ihrer Zeit mit ihrem liberalistischen Fortschrittsglauben weil beide profunde Kenner des Abgründigen im Menschen: sie haben zum Problem der Macht extrem gegensätzliche Stellungen bezogen. Burckhardt sah in der Macht das an sich Böse, Nietzsche, über Gut und Böse hinausschreitend, predigte den Willen zur Macht. Wir Heutigen möchten uns nach allem, was wir erlebt haben, gern gegen Nietzsche zu Burckhardt bekennen; wir haben es zutiefst erfahren, daß dieser Denker Wesentliches gesehen hat. Aber daß wir es uns nicht zu leicht machen: auch Nietzsche hat Gültiges erkannt. Er wollte das Christentum überwinden und meinte auch, es überwunden zu haben. Aber er sah immer nur eine verbürgerlichte, moralistische Christlichkeit, er sah Unechtes und Verlogenes, sah aber nicht, daß hinter dem christlichen Ruf zum Machtverzicht ein echtes und positives Verhältnis zur wahren Herrschermacht stand.

Beide Denker haben Wirklichkeiten erkannt, sie haben die Pole der Spannung entdeckt, die zum Wesen der Macht gehört.

Die dreifache Struktur der Macht

Macht, im äußerlichsten Sinn verstanden, ist Gewalt, Potestas; die Gewalt setzt sich mit Zwangsmitteln gegen Widerstand durch. Kein Staat, ja, nicht einmal die enge und persönliche Gemeinschaft der Familie kann ganz und grundsätzlich auf Gewaltanwendung verzichten. Es ist nicht gut, wenn man die äußere Gewalt nicht zur echten Macht rechnen will, wie man das in unserer Zeit in Anlehnung an Burckhardt gern tut; es gibt eine legitime Gewaltanwendung. Es ist sicher ein Gebot unserer geschichtlichen Stunde, sorgfältig darauf zu achten, daß die Gewalt nicht überhand nehme; aber es wäre verfehlt, sie deshalb grundsätzlich zu ächten. Es muß immer die Möglichkeit offengelassen werden, daß auch

Gewalt legitim, daß sie also Macht sein kann.

Die äußere Gewalt, Potestas, bedarf allerdings einer Legitimation von innen her. Es gibt Macht, die innerlich überwältigt; wir nennen sie Autorität, Auctoritas. Autorität kann Gewaltanwendung legitimieren, sie kann aber auch auf Gewalt verzichten — weil sie es sich eben leisten kann. Und sie kann andrerseits bestritten werden, etwa im Aufruhr; dann muß unter Umständen Gewalt angewendet werden, ohne daß es Autorität gäbe: in diesem Fall muß die Gewalt legitimiert sein auch ohne Autorität. Damit stehen wir beim innersten Kern der Macht. Wir können diesen Wesenskern Vollmacht nennen, Potentia im prägnanten Sinn; im Neuen Testament heißt er Exousia.

Vollmacht gibt es von Gott; stellvertretend für die Person Gottes steht im öffentlichen Amt das Recht. Nicht bloß das kodifizierte positive Recht, vielmehr das Recht im Vollsinn, eine sehr lebendige Macht, von der alle Menschen und alle Völker ein Wissen haben, auch wenn sie dem lebendigen Gott noch nicht begegnet sind. Es ist eine Größe, die ständig zur Unruhe des Gewissens treibt, weil sie als Idee immer unerreicht über der Verwirklichung steht.

Gewalt, Autorität und Vollmacht ist die Dreiheit, in der die Macht besteht. Es ist nun das entscheidende Wesensmerkmal dieser Struktur: zwischen den drei Größen spielt ständig ein sehr lebendiges Geschehen hin und her, es kann Autorität dasein und Gewaltanwendung überflüssig machen; es kann Gewaltanwendung nötig sein, weil Autorität fehlt oder verweigert wird; es kann Machtgebrauch geboten sein oder Machtverzicht; aber niemals kann es einen totalen Machtverzicht geben. Wer Autorität hat, kann auf Gewalt verzichten. Wer die Vollmacht dazu hat, kann sich sogar zum Narren halten lassen; es gibt die echte Möglichkeit des „christlichen Narren", den neuerdings Walter Nigg sehr eindrucksvoll dargestellt hat. Aber Narr in Christo kann man nur sein — aus Vollmacht! Totaler Machtverzicht ist unmöglich.

Denn Macht gehört zum *Wesen* des Menschen, und der Mensch kann auf sein Wesen nicht verzichten. Das Wesen des Menschen liegt darin, daß er, anders als das Tier, einen personhaft freien Willen hat. Das Tier handelt instinktgemäß, und also immer richtig, der Mensch muß sich von Fall zu Fall, von Sekunde zu Sekunde, bei kleinen und bei großen Fragen seines Lebens für die richtigen Möglichkeiten entscheiden, die das Tier gar nicht kennt. Er ist an seinen Willen in Freiheit gebunden. Und jede Willensentscheidung ist Machtausübung: so will ichs und so will ichs nicht. Auch ein Machtverzicht ist eine Willensentscheidung. Verzicht auf Gewalt oder gar auf Autorität ist eine Art der Machtausübung, denn sie ist eine freie Willensentscheidung, die ein Stück zukünftigen Wegs bestimmt. Und sie muß verantwortet werden, ob sie aus Vollmacht geschah oder nicht.

Darin besteht das Wesen menschlichen Willens: daß er subjektiv immer Entscheidung für eine unter mehreren Möglichkeiten ist, die sich plötzlich vor uns auftun; und daß er objektiv vor einer Instanz verantwortet werden muß, die nicht in unserer Hand ist, sei es äußerlich das Recht, sei es innerlich das Gewissen — der Christ weiß, daß hinter diesen Instanzen Gott selbst steht.

Entscheidung und Verantwortung bestimmen unseren Willen, der Zwang zu Entscheidung und Verantwortung ist immer da. Die Verantwortung wird heute oft in ihrem Wesen verkannt, was eigentlich bei Christen und vor allem bei Theologen nicht vorkommen sollte. Letzlich sind wir bei jeder Handlung verantwortlich vor Gott. Aber es gibt auch ein Vor-

letztlich, das nicht ohne besondere Vollmacht übersprungen werden darf. Vorletztlich ist, von unten nach oben aufgezählt, die Verantwortung bestimmt durch die gute Sitte, die allgemeine Ordnung, die positiven Gesetze und das Recht. Und hinter und über der Idee des Rechts muß stehen die Forderung nach Liebe zum Nächsten. Zum konkreten Nächsten, also nicht zu einer Idee, der Menschheit etwa oder einer Klasse oder Nation. Einer Idee zulieb tritt man gern den Nächststehenden zu Boden und geht über ihn hinweg seinem leuchtenden Fernziel entgegen; aber eben das ist uns verboten. Die Rechnung geht von innen nach außen, nicht umgekehrt.

Entscheidung und Verantwortung machen das Wesen des Willens aus. Was heißt das nun für den mittleren unsrer drei Machtbegriffe, der offensichtlich den Kern des Problems enthält — da er zum inneren und zum äußeren gleich unmittelbar ist —, die Autorität?

Autorität und Vertrauen

Autorität entsteht, wo der niedriger Gestellte einen Machtverzicht leistet. Er fügt seinen Willen, wenigstens teilweise, in den Willen dessen, dem er Autorität zubilligt. Das heißt, er überträgt diesem Höheren einen Teil seiner Entscheidungsfreiheit und seiner Verantwortung. Es ist gar keine Frage, daß der Mensch seine letzte Verantwortung nie loswird. Aber es ist ebenso klar, daß Autorität immer eine Übertragung von Verantwortung im Vorläufigen bedeutet. Letztlich habe ich mich für diese Abgabe zu verantworten; aber ich komme an dieser letzten Verantwortlichkeit nicht dadurch vorbei, daß ich niemandem Autorität zubillige. Denn ich muß mich auch dafür verantworten, daß ich echte Autorität unmöglich mache, wenn ich immer nur egozentrisch *meine* Verantwortung festhalten will.

Übergabe von Verantwortung nennen wir Vertrauen. Ohne Vertrauen gibt es keine Gemeinschaft, auch keine politische Gemeinschaft. Jeder weiß, wie in der braunen Diktatur die Abgabe der Verantwortung mißbraucht wurde, wie es immer wieder hieß, der „Führer" verantworte es schon, was da geschehe, und wie dann plötzlich dieser Scheinverantwortliche nicht mehr da war und die Verantwortung auf den kleinen Mann zurücksprang, der gemeint hatte, sie glücklich los zu sein. Das haben wir alle erlebt. Aber das rechtfertigt nicht die totale Verweigerung des Vertrauens in der Politik.

Vertrauen des Niederen zum Höheren und damit echte Autorität entsteht, wo der Niedere einen Teil seiner Willensmacht an den Höheren delegiert. Diese Übergabe aber ist nur denkbar, wo der Höhere seinerseits eine Vorleistung aufbringt. Diese Vorleistung kostet ihn etwas, sie besteht darin, daß er sich ein- und aussetzt. Das aber heißt, daß er auf einen Teil seiner Sicherungs- und also Machtmöglichkeiten verzichtet, daß er also einen Machtverzicht leistet. Es ist ein Opfer an Sicherheit, Ruhe, Gewalt über die Umstände, kurz an Macht.

Wer dieses Opfer bringt, der allein hat Aussicht, Autorität zu gewinnen. Aber nur Aussicht, nicht Sicherheit; denn eben auf die verzichtet er ja. Es ist ein Wagnis, Autorität kann man nicht erzwingen. Man kann dabei auch scheitern, sonst wäre es ja kein Machtverzicht.

Ein Lehrer, der neu in eine rabiate Schulklasse kommt, weiß nicht, ob es ihm gelingen wird, die Unbändigen zu zähmen. Er wird versuchen, auf einen Teil der ihm zustehenden Gewalt zu verzichten, um sie innerlich zu gewinnen. Es

kann aber mißlingen, und dann muß er die ihm gegebene Gewalt gebrauchen. Ein Machtverzicht ist auch nur dann als Verzicht zu erkennen, wenn offenkundig ist, daß die Macht überhaupt besteht. Der genannte Lehrer kann und wird es nun wieder versuchen. Immer mit den der Lage angemessenen Dosen. Vielleicht gelingt es ihm mit dem Coup, daß er sich völlig wehrlos macht; eine allgemeingültige Regel kann das aber nicht sein: in der Regel ist nur die Methode der angepaßten Dosierung möglich.

Es gibt legitime Autorität, es gibt aber auch illegitime, die dennoch Autorität ist. In beiden Fällen gilt, was wir bisher feststellten: die Vertrauensübergabe, die den Machtverzicht des Höheren zur Voraussetzung hat. Hitler hatte Autorität. Er hatte sie sich erworben durch seinen „Kampf", durch sein Sich-einsetzen und Sich-aussetzen in der Zeit vor der Machtergreifung. Das erinnert an das pervertierte Karfreitagswunder, das dem „Tier aus dem Abgrund" von Offenbarung 13 zuteil wird: es hat eine tödliche Wunde und wird wieder heil, und darob verwundert sich alle Welt, ja, das Tier wird angebetet. Dagegen das Beispiel der alten Kirche: sie erwarb sich ihre Autorität im römischen Reich durch das Blut ihrer Märtyrer. In beiden Fällen ist das Wagnis und der Machtverzicht der Weg, auf dem echte Macht erworben wird. Die Frage ist nur, in welcher Verantwortung der steht, der Autorität erwerben will. Steht er in Verantwortung vor Gott, weltlich gesprochen: vor dem Recht? Oder werden hier nebulose Werte proklamiert, Rasse, Klasse, Ideologien und Ersatzreligionen? Vor dieser Frage steht, wer Vertrauen im öffentlichen Leben schenkt. Vor dieser Frage stehen wir alle und immer.

Macht und Verantwortung

Das dialektische Verhältnis von Machtgebrauch und Machtverzicht sei an vier Modellen dargetan: am Staat, der Wirtschaft, dem Kreis der Freundschaft, Verwandtschaft und Ehe, und schließlich am einzelnen. Dabei gehen wir von außen nach innen vor, vom Unpersönlichsten zum Persönlichsten. Und es kommt darauf an, daß man hier nicht vorschnell vermische. Der Staat ist etwas wesentlich anderes als ein Wirtschaftsbetrieb oder gar die Familie. Für die Frage nach Machtgebrauch und Machtverzicht spielt es eine entscheidende Rolle, wie weit und wie eng die persönlichen Beziehungen sind. Jede politische Schwärmerei vermischt hier unerlaubt und versucht das mit biblischen Sätzen zu rechtfertigen. Es kommt aber wesentlich darauf an, die konzentrischen Kreise nicht durcheinanderzubringen.

Ein Beispiel aus dem Wirtschaftsleben, das ja immer zwischen unpersönlicher Organisation und persönlicher Bekanntschaft spielt. Zwei Unternehmer, Herr A und Herr B, wollen Christen sein, es gelingt aber nur Herrn A, sein Christsein auch im Handeln zu bewähren. Herr B jedoch erliegt immer wieder der Versuchung zu unredlichen Praktiken und unrechtem Gewinn. Das kann zwischen den beiden zur Sprache kommen, beide wollen Brüder sein, B gelobt Besserung. Und A vertraut ihm. Aber dies Vertrauen ist ein persönliches, es gilt nicht ohne weiteres und das heißt ohne Erweis der Besserung für den objektiven, beruflichen, „amtlichen" Bereich. A wird einen von B erstrebten Vertrag erst abschließen, wenn B als Firmenchef einen Beweis für die Seriosität seines Geschäftsgebarens geliefert hat. Denn A ist im „Amt" für

seine ganze Belegschaft mitverantwortlich, als „Person" aber nur für sich. Er wird als „Person" verzeihen und vertrauen, im „Amt" wird er den hiermit verbundenen Machtverzicht nicht leisten dürfen: um seiner Verantwortung für die ihm Anvertrauten willen. Handelte er anders, wäre er ein Schwärmer.

Dieses Beispiel muß vorhergeschickt werden, wenn wir die Kreise nach ihrer Ordnung von außen nach innen betrachten. Es besagt: je weiter außen ein Kreis von der persönlichen Mitte entfernt liegt, desto kleiner muß die Dosierung des Machtverzichts sein — um der Verantwortung für die Anvertrauten willen. Damit soll freilich nicht bestritten werden, daß es auch im äußersten Kreis Machtverzicht geben muß, denn auch hier muß Autorität gesucht und gewagt werden. Ohne Autorität kein Staat und schon gar kein moderner Massenstaat. Eben das zeichnet ja den echten Staat vor der pervertierten Termitengemeinschaft aus, daß er dem Menschen trotz aller Vermassung noch ein Stück Verantwortung überläßt, wogegen der Staat von „1984" seine Untertanen entmenscht hat. Denn der echte Staat weiß sich ja verantwortlich vor dem Recht. Das aber heißt, daß er echte Autorität zu erwerben trachtet. Autorität besteht, wie wir sahen, darin, daß der Niedere dem Höheren vertraut und ihm also einen Teil seiner Verantwortung überläßt. Ob Autorität legitim oder illegitim ist, dafür gibt es ein deutliches Kennzeichen: daß der Höhere seinerseits wieder dem Niederen vertraut, ihm also einen Teil seiner Verantwortung wiedergibt — Diktatoren tun das nie! —, also wiederum einen Machtverzicht übt.

Machtverzicht in Staat und Wirtschaft

Das unpersönlichste aller denkbaren Gemeinschaftsverhältnisse ist das der Staaten unter sich, betrifft also das Verhalten des Staats nach außen. Die Macht des Staats nach außen ist heute aufs höchste gesteigert und zugleich in den äußersten Selbstwiderspruch geraten durch die Atombombe. Diese grauenvolle Waffe ist heute da; was soll mit ihr geschehen? Die typisch schwärmerische Antwort lautet: werft sie ins Meer, wo es am tiefsten ist. Dahinter steht die Verwechslung der Kreise. Denn es wird dabei immer mit dem Argument des Vertrauens gearbeitet, so etwa als könne, wie der Biologe Konrad Lorenz dies vom Wolf berichtet, der Stärkere einfach nicht mehr zubeißen, wenn der Schwächere sich wehrlos macht. Der Mensch hat aber keine automatischen Instinktsicherungen wie das Tier. Wer will die Folgen verantworten, die aus solcher Wehrlosmachung entstehen können? Nicht bloß für sich verantworten, sondern für die ganze Gemeinschaft? Wir stehen mit der Atomwaffe an einer Grenze, stehen zwischen zwei Unmöglichkeiten, wie es uns Karl Jaspers deutlich dargelegt hat. Man kommt aus diesem Konflikt nicht dadurch heraus, daß man eine der beiden Unmöglichkeiten für möglich erklärt — nämlich die Versklavung der freien Welt.

Man wird über die Atomspannung nach vorwärts hinaus müssen. Man muß eine erdumspannende echte Friedensordnung anstreben, denn der Krieg ist sinnlos geworden. Aber das ist ein Fernziel. Vorläufig muß mit den kleinen Dosen des Machtverzichts gearbeitet werden, um langsam auch echte Autorität beim Gegenspieler zu gewinnen. Also etwa Verzicht auf Kernversuche unter der

Erde, in großen Höhen usw., natürlich mit entsprechenden Kontrollen. Auf diesem Weg müssen auch echte Vorleistungen gebracht werden; aber: in kleinen Dosen! Das grundsätzlich bestehende Atompatt muß auf beiden Seiten und in gleichen Teilen verringert werden, ein einseitiger radikaler Verzicht ist ein Wagnis, das in diesem äußersten der konzentrischen Kreise verboten ist.

Machtverzicht heißt, daß Macht dasein muß, auf die man verzichtet. Das Atompatt droht höchst einseitig paralysiert zu werden durch die verheerende westliche Unterlegenheit auf dem Gebiet der konventionellen Waffen. Man braucht hier nur an die Darlegungen von F. O. Miksche zu erinnern. Die Versuchung zum Einsatz atomarer Waffen besteht ja im Grund nur auf westlicher Seite. Ein etwaiger östlicher Übergriff mit konventionellen Mitteln — man denke an Berlin! — droht gleich im Westen den Griff nach der Atomwaffe auszulösen — oder viel eher noch gar nichts auszulösen! Ein echtes Patt muß auch auf konventionellem Gebiet angestrebt werden, um von da aus mit dem Machtverzicht in kleinen Dosen Ansätze zu gegenseitiger Achtung, also Autorität erarbeiten zu können.

Im staatlichen Leben nach innen ist das persönliche Verhältnis um einen Grad stärker. Man kennt seine Regierung etwas besser, hört und sieht die Verantwortlichen, durchschaut auch ihre Maske eher, als es bei Ausländern möglich ist. Die Ultima Ratio nach innen ist die Gewalt der Polizei und im Grenzfall des Scharfrichters. Unser Staat hat einen Machtverzicht ausgesprochen, als er die Todesstrafe abschaffte. Er hat wohl daran getan. Denn die Staatsmacht nach innen hatte in der Diktatur jedes Maß verloren; der Verzicht auf die Todesstrafe ist ein Stück Askese, der sich unsere Generation unterziehen muß. Das schließt nicht aus, daß man unter andern Voraussetzungen sich anders entschließt. Sollte es einmal eine Zeit geben, wo das Verbrechen gegen das Leben chaotisch überhand nimmt, so wird der Staat seinen Machtverzicht gegenüber dem Mörder revidieren müssen. Und so steht es grundsätzlich mit allen Freiheiten im Staat nach innen: sie hängen davon ab, daß sie nicht mißbraucht werden. Und der Staat wiederum hängt vom Vertrauen seiner Bürger ab, das er sich nur durch das rechte Maß des Machtverzichts erwerben kann.

In der Wirtschaft ist, wenigstens teilweise, ein persönlicheres Verhältnis gegeben als im Staat. Zur Behörde oder zur Polizei geht man ausnahmsweise, mit dem Meister, dem Chef oder dem Betriebsrat hat man täglich zu tun. Trotzdem ist die Lage aufs Ganze gesehn bestimmt durch die zwei großen Gruppen der Arbeitnehmer und Arbeitgeber. Zwischen diesen Gruppen gibt es Kämpfe, und es soll sie auch in gewissem Rahmen geben. Es ist freilich heute schon eine Frage, wieweit die Spirale zu drehen geht. Denn der wirtschaftliche Machtkampf zwischen Kapital und Arbeit wird an der Stelle sinnlos, wo er zu Preisen führt, die den Exportmarkt verschließen. An dieser Stelle droht dann Rezession und Wirtschaftskrise — vestigia terrent.

Es geht aber im tiefsten Grund um den gerechten Anteil am Sozialprodukt. Das ist doch eigentlich ein ethisches Ziel, und da müßte es doch möglich sein, eine Lösung zu erkämpfen, die verantwortet werden kann. Es geht dies sicher nicht von heute auf morgen, denn der Kampf dauert schon über hundert Jahre. Es sollte uns aber nachdenklich machen, daß in der Schweiz immerhin einige Jahrzehnte lang in der Preis-Lohn-Frage Friede herrscht. Er kam zustand durch gegenseitige Achtung, also durch Autorität bei beiden Seiten. Es müßte möglich sein, auf dem Weg des dosierten Machtverzichts von beiden Seiten zu erträglichen Lösun-

gen zu kommen. Beide müssen es einfach einmal wagen, „der Dumme zu sein". Wird das notorisch nicht honoriert, so muß die Macht der großen Gruppe wieder zur Anwendung kommen, bis die Einsicht Achtung erzwingt.

Die Macht der Liebe

Sympathie und Eros reichen bis weit hinaus in die äußeren Kreise, ihren eigentlichen Ort aber haben sie im Bereich des persönlichen Umgangs. Der Eros ist durchaus nicht aufs Geschlechtliche beschränkt; jede echte menschliche Beziehung steht auch zum Eros in irgendeiner Verbindung. Der Eros will in erster Linie haben, besitzen, das Besessene lieben. Im Neuen Testament gibt es noch ein anderes Wort für Liebe, und dieses Wort allein wird für die Liebe Gottes zu den Menschen gebraucht: Agape. Die Agape will nicht haben, sie will sich verschenken, sie will geben. Das schließt nicht aus, daß auch Agape auf Gegenliebe hofft, aber sie erzwingt und erstürmt sie nicht wie der Eros. Sie ist also die höhere Form der Liebe. Es steht im Grund so, wie mit Gewalt und Autorität: die Agape vermag den Eros zu läutern, zu heiligen und zu legitimieren. Insofern ist auch die deutsche Sprache im Recht, wenn sie für die verschiedenen Gestalten der Liebe nur ein Wort verwendet.

Denn auch Liebe erstrebt Macht. Ja, sie ist wesenhaft Macht, sie ist schlechterdings *die* Macht. Das mag merkwürdig klingen, denn zunächst ist Liebe doch Machtverzicht. Um Macht oder Geld gibt es keine Liebe. Der verwunschene Prinz wird durch Liebe erlöst; aber um Liebe zu finden, muß er verwunschen werden, denn einen Prinzen „lieben" ist keine Kunst. Liebe muß sich bloßstellen, muß arm werden, in jedem Fall sich aus- und einsetzen. Eine Liebeserklärung ist ein völliger Machtverzicht, der mit Hohn beantwortet werden kann. Liebe ist das Wagnis schlechthin.

Das gilt immer wieder neu. In Freundschaft, Familie und Ehe muß immer wieder Liebe erklärt und erworben werden, muß immer wieder Vergebung geschenkt und Hingabe gewagt sein. Das ist der Preis, den die höchste Macht fordert, die Macht der Liebe.

Das Wesen der Liebe offenbart sich dem Glaubenden am Kreuz von Golgatha. Hier erkennt der Mensch, daß Gott, Ursprung und Urbild aller Macht, sich aller Macht begibt. Und daß dieser Machtverzicht Liebe heißt. Und daß diese Liebe die höchste Macht selbst ist. Denn diese Liebe vermag, was sonst keine Machtausübung zuwegbrachte, den Menschen von innen her zu erneuern. Sie überwältigt ihn. Denn sie ist Allmacht.

An dieser Allmacht bekommt der Mensch im Glauben Anteil. So wird das Kreuz zum Ursprung der Erneuerung und also völligen Veränderung der ganzen Welt.

Diese Macht geht aber den Weg von innen her, nicht den von außen, den die Schwärmer immer einschlagen. Sie verlangt nicht Machtverzicht im äußersten oder zweitäußersten Kreis, sondern im Herzen des einzelnen. Ist das geschehen, und wo das geschieht, ist es ein Wunder, so ist das Schwerste, ist alles geschehen. Der so Erneuerte wird die ihm immer neu begegnenden Entscheidungen zu rechtem Machtverzicht, aber auch zu rechtem Machtgebrauch im rechten Geist vollziehen. Denn sein Glaube hat schon die Welt siegreich überwunden (1. Joh. 5,4). Der Glaube ist Allmacht aus dem Machtverzicht Gottes.

Ulrich Mann

Sorget nicht für den andern Morgen

Die Aufforderung aus der Bergpredigt (Mtth. 6, 34) klingt geradezu utopisch. Kann der Mensch die Sorge um Nahrung und Kleidung, um das Dach über seinem Kopf, um die Sicherung seiner Zukunft und der Zukunft seiner Kinder einfach Gott überlassen? Kann er einfach in den Tag hinein und von der Hand in den Mund leben? Gehört es nicht zur menschlichen Existenz, daß sie eben planend und auf weite Sicht vorsorgend vollzogen wird, und gilt dies nicht gerade in unserer Zeit, in der wir ohne weitreichende Vorsorge gar nicht auszukommen vermögen, wenn die empfindlichen Organismen unserer Großsiedlungen und unserer Industriestaaten funktionieren sollen?

Jesus ist weit davon entfernt, utopische Ratschläge zu geben. Auch die Vögel, die er als Gleichnis „sorgloser" Existenz aufführt, sorgen ja sehr wohl vor. Ihm kommt es vielmehr auf etwas anderes an: nicht der Mensch, so meint er, sondern Gott ist es, der *vor* allem menschlichen Vorsorgen für seine Kreatur sorgt. So wenig, wie der Mensch sein Körpermaß und seine Lebenszeit über das hinaus verlängern kann, was Gott ihm zugemessen hat, so wenig kann er sich auf sein eigenes Arbeiten allein verlassen, wenn es um die Befriedigung seiner Bedürfnisse und die Sicherung seines Lebens geht. Arbeiten, vorsorgen, planen muß er gewiß — aber er soll wissen, daß sein Sorgen nur von Gott her Erfolg haben kann. Wo nicht Gott selber für ihn sorgte, könnte alle Sorge des Menschen letztlich nichts nützen. Wir haben es in den Zusammenbrüchen der Vergangenheit erlebt, daß dies so ist.

In Jesu Worten liegt eine Verheißung und eine Warnung. Die Verheißung, daß Gott die menschlichen Bedürfnisse nicht gering achtet und sehr wohl weiß, daß wir ohne Nahrung, Kleidung und Behausung nicht zu leben vermögen. Und die Warnung, daß wir uns nicht allein auf uns selbst und unser Arbeiten verlassen und Gottes Reich und das Trachten nach Gerechtigkeit vor ihm außer acht lassen. Eine Sorge, die Gott ausklammert, ist Sünde. Die Sorglosigkeit des Christen, die Jesus fordert, besteht nicht darin, daß wir alles rationale Planen aufgeben, sondern darin, daß wir uns Gott zuwenden, ihm vertrauen und alle Hilfe von ihm erwarten. Wir müssen uns und unsere Zukunftsangst loslassen. Wir müssen uns fallen lassen. Wir werden es erleben, daß wir dann nicht in das Nichts fallen, sondern eben in seine väterlichen Hände, die den auffangen, der sich auf ihn verläßt.

Wolfgang Böhme

WILHELM STÄHLIN

Die dreigeteilte Vorhalle

Judenchristentum, Heidenchristentum und . . .?

Der Dom in Freising ist vielleicht nicht der einzige unter den mittelalterlichen Domen, dem an seiner Westseite eine dreischiffige Vorhalle vorgebaut ist. Da solche baulichen Merkwürdigkeiten jener Jahrhunderte zumeist nicht bloße Spielerei sind, sondern einem tieferen Sinngehalt einen symbolischen Ausdruck geben sollten, so mag jene dreigeteilte Vorhalle einen ähnlichen Sinngehalt veranschaulichen wie die drei Portale, die in so vielen gotischen Kathedralen die Westfassade, in einigen größeren Gotteshäusern auch die Süd- und die Nordseite der Kirche zugleich schmücken und gliedern. Welchen Sinn mag die dreifache Pforte, die dreigeteilte Vorhalle als architektonisches Symbol ausdrücken?

1. Die urchristliche Situation

Im Neuen Testament scheint nur von einem zwiefachen Weg zu den Mysterien des christlichen Glaubens, einem zwiefachen Vor-Raum zu dem geistlichen Haus die Rede zu sein. Im 2. Kapitel des Epheser-Briefes heißt es, daß Christus aus zweien eines und aus der zerspaltenen Zweiheit *einen* neuen Menschen gemacht habe. Der Zusammenhang läßt keinen Zweifel daran, daß damit nicht die Überwindung jener inneren Spaltungen gemeint ist, die den einzelnen Menschen zu zerreißen drohen; was hier gesagt werden soll, ist vielmehr dieses, daß Christus für zwei verschiedene Menschentypen *einen* neuen Menschheitsweg erschlossen und aus „denen, die ferne waren, und denen, die nahe waren", *eine* neue Menschheit begründet hat. Die ganze Apostelgeschichte und im Grunde das ganze Neue Testament ist erfüllt von der Erkenntnis, daß seit der Erscheinung Jesu Christi der Gegensatz zwischen Juden und Heiden, oder sagen wir vorsichtiger: zwischen Juden und Nicht-Juden, seinen trennenden Sinn verloren hat.

Aber weil ja solche Erkenntnisse sich nur langsam im allgemeinen Bewußtsein und noch langsamer im praktischen Verhalten durchsetzen, darum war die ganze erste Generation der Christenheit zutiefst beunruhigt durch den Gegensatz zwischen den Christen, die aus der jüdischen Vergangenheit gekommen waren, und den anderen, die ganz von außen her den Zugang zu dem Glauben an Christus gewonnen hatten. Das 15. Kapitel der Apostelgeschichte berichtet von einem „Apostelkonzil" in Jerusalem, das sich mit dieser Frage beschäftigt und hier einen gemeinsamen Weg gesucht habe. Wenn wir auch be-

gründete theologische Zweifel hegen, ob dieser Bericht ganz zuverlässig ist, so kann doch kein Zweifel daran bestehen, daß nach einer möglichen Form für das Zusammenleben dieser beiden so verschiedenen Gruppen innerhalb der christlichen Gemeinde gesucht werden mußte und daß ein solcher Weg gefunden wurde.

Die geschichtliche Situation und die darin liegenden Schwierigkeiten sind uns so deutlich, daß wir uns nur das längst Bekannte zu vergegenwärtigen brauchen. Die „Judenchristen" kamen her von einer reichen Geschichte der Offenbarung. Die Bezeugungen ursprünglicher Kundgebungen Gottes wurden unter ihnen bewahrt. Wenn sie auch den Namen Gottes nicht auszusprechen wagten, so hatten sie doch das Bewußtsein, Gott zu kennen, und brauchten keinen Altar für den unbekannten Gott zu bauen. Der strenge Monotheismus — „höre Israel, der Herr, dein Gott, ist ein einiger Herr!" — verlangt ausschließliche Verehrung dieses einen Gottes; freilich ist die Einsamkeit, mit der ein höchstes Wesen in einem leeren Raum thront, diesem Gottesglauben fremd; aber die Geschöpfe Gottes, die diesen Raum erfüllen, die guten und bösen Engel, die mit Willen oder wider Willen Werkzeuge des göttlichen Ratschlusses werden, sind keiner göttlichen Verehrung würdig; die Grenze zwischen dem Schöpfer und allen Geschöpfen ist unüberschreitbar. Die Welt als Gottes Schöpfung ist Gleichnis und Schauplatz, Bild und Bühne der Geschichte, in der Gott an den Menschen und mit den Menschen handelt. Freilich ist eine gewisse ängstliche Zurückhaltung in dem Verhältnis zur Welt nicht zu übersehen, die sich aus der ständigen Anfechtung und Bedrohung durch die Verehrung naturhafter Gottheiten in der Umwelt Israels erklärt.

Das Schwergewicht der jüdischen Überlieferung liegt in den geoffenbarten Geboten. Das eine Gebot „Du sollst keine anderen Götter neben mir haben" entfaltet sich in einer Vielzahl von Geboten, die das Leben ebenso schützen wie einengen und die nur von den Gesetzeskundigen in ihrer ganzen Breite und Fülle gewußt und gelehrt werden können. Das ganze Verhältnis zwischen Gott und Menschen ist durch eine gestiftete Ordnung geregelt, an die Gott sich selber und den Menschen in seiner Gottesbeziehung gebunden hat. Es ist für diesen „Bund" überaus kennzeichnend, daß sowohl in der hebräischen wie in der griechischen Sprache Treue und Vertrauen durch das gleiche Wort bezeichnet werden. Dieses Vertrauen auf die Treue Gottes muß sich immer wieder durch die dunkelsten Fügungen hindurchringen. Das Buch Hiob ist die großartige Dichtung, in der diese Anfechtung des Glaubens und schließlich das im Bewußtsein seiner Ohnmacht schweigende Vertrauen laut wird.

Je mehr die ursprüngliche prophetische Schau und Inspiration erlahmt, desto strenger muß die Überlieferung bewahrt werden, und desto größeres Gewicht empfangen die Heiligen Schriften, und diese heiligen Bücher bezeichnen schließlich deutlicher als alles andere die Grenze, die dieses Volk von der ganzen übrigen Völkerwelt scheidet.

Es wäre gefährlich, die ganze nicht-jüdische Völkerwelt mit dem Namen „Heiden" zu bezeichnen und unter diesem unangemessenen Sammelnamen die verschiedensten religiösen Verhaltensweisen zusammenzufassen. Vielleicht redet schon die Heilige Schrift da, wo sie von den „Heiden" redet, davon mehr im Licht eines polemisch bedingten Schemas als von einer echten Beobachtung der Wirklichkeit her. Diese außerjüdische Völkerwelt ist nicht ohne Erfahrung Gottes geblieben. Auch in der Welt der Mythen ist nicht alles Wahn und Irrtum; es kann darin auch der echte Ausdruck einer Erfahrung von den göttlichen Hintergründen der Welt gefunden werden. Man darf nicht zur Ehre der ausschließlichen Geltung der Christusoffenbarung alle außerbiblische und außerchristliche Gotteserkenntnis leugnen oder verächtlich machen, und es ist ein fragwürdiges theologisches Bemühen, nachzuweisen, daß in dieser Hinsicht die Verfasser biblischer Bücher das nicht gesagt haben könnten, was sie doch offenbar in Wirklichkeit gesagt haben.

Aber diese außerjüdische Gotteserfahrung ist genau genommen Welterfahrung; es ist eine Erfahrung der Mächte, die den Menschen in seiner Existenz tragen und zugleich bedrohen. Darum ist die Einordnung in das Gefüge dieser Welt das eigentliche Ziel des religiösen Verhaltens, ebenso im griechischen Heidentum wie etwa im chinesischen Taoismus. Darauf zielen alle die feierlichen Mysterien, indem sie dem Menschen verheißen, daß er von den inneren Gesetzen in der Struktur der Welt selber ergriffen und gestaltet werden könne. Dazu gehören immer Opfer und Wandlung, weil immer das, was jener Ordnung widerstreitet, in dem Menschen gebrochen und überwunden werden muß. — Das Grundverhalten ist dabei die heilige Scheu, eine Ehrfurcht vor jenen Mächten, die sich freilich immer an der Grenze der Angst bewegt. Das Korrelat der Angst ist der Dämon, die undurchsichtige und anonyme Macht, von der man nie weiß, ob Hilfe oder Bedrohung von ihr zu erwarten ist. Immer bleibt der geordnete Kosmos und die Eingliederung des Menschen in dieses großartige und zugleich unheimliche Gefüge der eigentliche religiöse Wert, der selbst nur im Kampf der Götter der Ordnung gegen die Mächte des Chaos verwirklicht werden kann. Diesem mythischen Bild der religiösen Wirklichkeit hat in später Zeit noch einmal der Fries des Pergamon-Altars mit seinen Darstellungen vom Kampf der Götter gegen die Giganten Ausdruck gegeben. Aber die Frage ist nicht unberechtigt, ob das zu der Zeit, als dieses grandiose Kunstwerk entstand, noch wirklicher Inhalt eines frommen Glaubens oder schon mehr ein aus der Überlieferung geschöpftes ästhetisches Spiel gewesen ist; denn die Mythen als die sinnerfüllten und wahrheitsträchtigen Bilder von den Hintergründen der Welt und der menschlichen Existenz waren ja schon längst ersetzt durch Begriff und Gedanken.

Die Apostelgeschichte ist der Niederschlag der Geschichte, in der diese beiden extrem verschiedenen Menschheitswege sich in Christus treffen. Die geschichtliche Kontinuität scheint eindeutig vom Judentum her zum Evangelium zu führen. Wir haben gelernt anzuerkennen, daß auch im Neuen Testa-

ment weitaus das meiste von jenem israelitisch-jüdischen Denken aus, nicht von der griechischen Bildung her zu verstehen ist. Auch die vielfältigen Aussagen des Matthäus-Evangeliums „Das geschah, auf daß erfüllet würde, was geschrieben ist . . ." sind der Ausdruck dieses im jungen Christentum herrschenden Bewußtseins, daß in Christus die göttliche Offenbarung des Alten Bundes zu ihrer letzen Erfüllung gekommen ist. Insofern kann Paulus an jener Stelle des Epheserbriefes von den Juden als denen sprechen, die schon „nahe" gewesen waren, und von der Heidenwelt als denen, die bislang „ferne" gewesen sind.

Aber nun wird ebenso in den Evangelien wie in den paulinischen Briefen die Erkenntnis laut, daß der Reichtum dieser frommen Überlieferung nicht nur ein Vorteil oder Vorzug ist, weil die starr und in einer gewissen Ängstlichkeit festgehaltene Überlieferung den Menschen blind und taub machen kann für die neu hereinbrechende Offenbarung Gottes. Daher jene schroffen Worte, die Jesus nach dem Bericht des Johannes-Evangeliums seinen jüdischen Gegnern ins Gesicht geschleudert hat: Ihr kennt Gott gar nicht; gerade weil ihr in den Schriften forscht und meint, darin alles zu haben, kennt ihr das gar nicht, wovon ihr scheinbar redet. Die Hochschätzung der literarischen Überlieferung machte die Schriftgelehrten zu den eigentlichen Herren des religiösen Lebens und machte sie doch zugleich steril für die Befruchtung durch die lebendige Wirklichkeit. Die sorgfältig registrierten Gebote werden zur Ausrede und zur Flucht vor dem einen Gebot der Hingabe des Herzens in Vertrauen und Liebe. Der ganze Römerbrief ist dem Nachweis gewidmet, daß die Vorzüge des Judentums sich ins Gegenteil verkehrt haben, daß auch der fromme Jude, wie Paulus selbst, nur durch einen radikalen Bruch mit dieser seiner Überlieferung zum Evangelium hindurchfinden kann. Und ebenso wird erschreckend deutlich, daß die außerjüdische Völkerwelt nicht nur negativ zu beurteilen ist. Durch heidnische Mythen schimmert der Rest einer uranfänglichen Hellsichtigkeit für die Hintergründe der Welt hindurch. Jene heilige Scheu, von der Paulus in der Areopag-Rede spricht, begegnet dem Gott zwar nicht in klarer Erkenntnis, aber doch in frommer Ehrfurcht. Die Begegnung der Magier, der Sterndeuter mit den „Schriftgelehrten", den Sachverständigen der Buchreligion (Matth. 2) nimmt diese Erfahrung der ersten christlichen Generation vorweg.

Die Zwiespältigkeit jener Mächte andererseits erweckt ständig die Angst, und eben vor einer solchen abergläubischen und angsterfüllten Verehrung der kosmischen Mächte (der *stoicheia tou kosmou*), der elementaren Ordnungsmächte der Welt, warnt der Galater-Brief. Auch die „Heiden" (im weitesten Sinn des Wortes) können nur durch eine radikale Erschütterung ihrer Existenz hindurch zur Erkenntnis der neuen Lage kommen, in die die Menschheit durch Christus versetzt ist. Die Laster- und Tugendkataloge in den paulinischen Briefen versuchen jedenfalls zu zeigen, wie sehr dann bis in das praktische und alltägliche Leben hinein der Bruch mit der religiösen Vergangenheit das ganze Leben in eine neue Sphäre hebt. Ebenso die Selbstsicherheit, mit der

ein prometheischer Trotz den Göttern gegenübersteht, wie die tiefe Skepsis, die überhaupt keinen Sinn in der menschlichen Existenz mehr zu finden vermag, werden radikal überwunden durch die Anerkennung der Gnade, die anstelle der betonten Leistung nur noch das unverdiente Geschenk gelten läßt.

Daß die „Heiden" leichter den Zugang zu Christus gefunden haben als die Juden, ist das große Thema der ganzen Apostelgeschichte; und es ist offenbar, daß die Entwicklung über jenen freundlichen Kompromiß, von dem das 15. Kapitel der Apostelgeschichte erzählt, entschieden hinweggegangen ist; praktisch ist der völlige Sieg des Heidenchristentums über das Judenchristentum die Voraussetzung für die ganze frühe Geschichte des Christentums geworden. Seit vielen Jahrhunderten gehen fast alle ausschließlich durch das eine Tor, das jetzt von außen nach innen führt.

2. Die heutige Entsprechung

Aber kann dieser Gegensatz zwischen Judenchristen und Heidenchristen, der das Urchristentum erschütterte, irgend etwas bedeuten für unsere gegenwärtige Lage? Man kann sich schwerlich jene urchristliche Situation vor Augen stellen, ohne sofort zu empfinden, wie sehr sie ihre Parallele in unserer heutigen Lage hat. Den Judenchristen entsprechen alle diejenigen Glieder der christlichen Kirche, die aus einer festgefügten religiösen und kirchlichen Situation her kommen. Niemand wird den Reichtum und den Wert einer solchen Überlieferung verkennen oder leugnen; hier ist der Mensch gewiß, daß ihm nicht irgendeine Meinung, sondern eine gültige Wahrheit anvertraut ist, und diese Wahrheit ist ihm verbürgt in dem Erbe, das auf ihn gekommen ist, verbürgt in der Heiligen Schrift, verbürgt in der Lehre und Ordnung seiner Kirche. Daß die Wertung dieser Überlieferung und das Gefühl der Sicherheit in der römisch-katholischen Kirche und in der evangelischen Kirche verschieden ist, soll nicht übersehen werden; aber diese Verschiedenheit trägt für unsere Frage wenig aus. Denn in beiden Konfessionen ist nicht zu verkennen, daß der unangefochtene Gebrauch bestimmter Überlieferungen die lebendige Berührung mit der Sache, die dabei gemeint ist, nicht verbürgt, auch nicht einmal nur erleichtert, sondern zugleich erschwert und gefährdet. Es gibt einen Leerlauf treubewahrter Tradition; einen unerschütterlichen Traditionalismus der Kirche, der keine echte Verbindung mehr hat mit dem gelebten Leben und auch keine echte Verbindung mit der Wirklichkeit Gottes, einen religiösen Besitz-Aberglauben, der sich jener Erschütterung entzieht, welche die Begegnung mit dem lebendigen Gott immer zugleich bedeutet.

Aus der echten Begegnung mit der Wirklichkeit Gottes können dann jeweils neue Formen aufbrechen, die in einer unheimlichen und aufregenden Weise verschieden sind von den überlieferten Formen. Wir erleben das an den neuen Liedern, die in unseren Gesangbüchern schon Eingang gefunden haben und die

doch so unverkennbar anders sind als das herkömmliche Liedgut unserer Kirche; man erlebt es vielleicht noch stärker an manchen Beispielen neuer kirchlicher Kunst und neuer kirchlicher Musik. Manche von uns können sich dem Eindruck nicht mehr entziehen, daß wir gleich dem Knaben David die ehrwürdige Saulsrüstung einfach ausziehen müssen, um uns selber wirklich bewegen zu können, daß wir, ohne Bild gesprochen, uns von ehrwürdigen Überlieferungen freimachen müssen, um als lebendige Menschen dem lebendigen Gott begegnen zu können. Ganz elementar ist dieses Bewußtsein in den „jungen Kirchen" durchgebrochen, daß sie viel „ekklesiastisches Gepäck" Europas ablegen müssen, um für die christliche Aufgabe in ihren Völkern Bewegungsfreiheit zu gewinnen. Was Ernst Benz nach seiner Japan-Reise über die Schwierigkeiten der christlichen Kirche in Japan, über die Unmöglichkeit, das Heilige Mahl dort in der bei uns gewohnten Form zu feiern, erzählt hat, ist ein typisches Beispiel für die Krise eines heutigen „Judenchristentums". Es geht, deutlich gesagt, um die gefährliche Meinung, als ob die Glieder jener fernen und fremden Völker erst „Juden" — das heißt heute: erst Erben der abendländischen Geistesgeschichte — werden müßten, um Christen werden zu dürfen. Über dieses „Judentum" geht heute das weltweite Christentum genau so hinweg, wie die Generation des Apostels Paulus jenes unfreie und ängstlich an seinen Traditionen haftende Judentum hinter sich gelassen hat und hinter sich lassen mußte.

Wir haben auf der anderen Seite auch bei uns eine Anzahl von Menschen, die zwar als Kinder mehr oder weniger in dieser Überlieferung unterwiesen worden sind, für die aber dieses Erbe keine entscheidende Bedeutung für die wirkliche Gestalt ihres Lebens mehr hat. Große Bewegungen, die in ihrer Wurzel und in ihrem innersten Lebensgesetz „heidnisch" oder jedenfalls nichtchristlich gewesen sind, haben ihre Wellen auch in den Raum der christlichen Kirche hineingeschlagen. So war, um nur dieses eine Beispiel zu nennen, die sogenannte Jugendbewegung von Haus aus eine im heidnischen Sinn fromme Bewegung; das Verhältnis zur Natur, eine lebendige Erfahrung von den unser Leben tragenden und bedrohenden „Mächten" war dort viel stärker wirksam als jede kirchliche Überlieferung. Bei den — vielleicht wenigen — wirklich Gläubigen des Nationalsozialismus waren die alten Götter des Blutes und des Bodens wieder auferstanden, und wer selbst keinerlei Anteil hatte an der Erfahrung jener dämonisch-zweideutigen Mächte, konnte kaum verstehen, was damals eigentlich geschah. Aber niemand von uns kann die aufregende Tatsache übersehen, daß viele, die ganz von außen her, von der Erfahrung jener tragenden Mächte (also von einer ur-heidnischen Erfahrung) her, jedenfalls ganz vom Rande der christlichen Überlieferung her kamen, ohne Leitung durch ein heiliges Buch und eine heilige Geschichte, von der Wirklichkeit des Evangeliums in einer Weise überwältigt worden sind, wie es jenen anderen kaum geschehen konnte. Das prägt unvermeidlich in die Gestalt der Kirche selbst ein spannungsreiches Verhältnis hinein: Da sind auf der einen Seite

Menschen, die ganz gebunden sind an ehrwürdige Überlieferung, und andere, die von dieser Überlieferung (Bibel, Gesangbuch, Katechismus, Predigt und was alles auf dieser Linie liegen mag) kaum mehr berührt, aber von ganz anderen religiös begründeten Welterfahrungen her zum Evangelium gekommen sind. Und dann meinen sehr leicht die einen von den anderen, daß diese anderen von der entscheidenden Wirklichkeit (von der sie selbst erfüllt und getragen sind) gar nichts wissen könnten.

An diesem Punkt ist nun freilich die Lage in der römischen und der evangelischen Kirche verschieden bestimmt. Scheinbar ist in der römischen Kirche die Traditionsgebundenheit größer; andererseits sind dort viel mehr Elemente eines elementaren Heidentums mehr oder weniger kirchlich rezipiert, mehr oder weniger wirksam „getauft"; in manchen „Heiligen" sind die alten Götter nur ein wenig christlich bekleidet, bis hin zu den deutlichen Spuren der alten heidnischen Mutter-Gottheit in der Verehrung der Jungfrau Maria als der Königin des Himmels. Wer die Christlichkeit Roms nicht kunstgeschichtlich, sondern mit religiöser Empfänglichkeit auf sich wirken läßt, wird das Wort nicht für unrichtig halten, das Charles Morgan in einem seiner Romane geprägt hat, um die italienische Form des Christentums zu kennzeichnen: „Eine urtümliche Erinnerung an die alte — nämlich heidnische — Religion ist das tiefe unvergessene Meer, auf dem ihre Christlichkeit schwimmt." Das ist also keinesfalls einfach „Judenchristentum". Bei uns evangelischen Christen ist die Bindung an literarische und lehrhafte Überlieferungen stärker, so daß die Parallele mit der Rolle der Schriftgelehrten bedenklich nahe zu liegen scheint. Es ist eine ernsthafte Gefahr, daß dann oft keine echte — oder nur eine illegitime — Beziehung zu den das Leben tragenden Mächten zu spüren ist. Es ist nicht zu bestreiten, daß auch die heutigen „Judenchristen" oft sehr unduldsam sind gegen Menschen, die vom „Rande" her kommen, und daß man die Christlichkeit mancher Menschen sehr zu unrecht darnach beurteilt, ob sie in dem traditionellen Gottesdienst ein wirkliches Heimatgefühl zu gewinnen vermögen. Es gibt Christen, die eine judenchristliche Predigtsprache und einen entsprechenden Stil von Erbauungsbüchern und -blättchen nicht mehr ertragen, weil das sich offenbar sehr weit entfernt von alledem, was jene „Heidenchristen" verlangen, erwarten und brauchen.

3. Die neue Lage

Aber mit dem urchristlichen Schema von den zwei Menschheitswegen ist unsere gegenwärtige Lage nur sehr unvollkommen beschrieben. Für das, was heute einem traditionsgebundenen Christentum gegenübersteht, wäre das Wort „heidenchristlich" ein nicht ganz, vielleicht überhaupt nicht zutreffender Ausdruck. Denn wo gibt es denn heute jenes zwischen heiliger Scheu, Vertrauen und Angst schwankende Verhältnis zu den das Leben tragenden und gefähr-

denden Mächten? Die heilige Scheu, die allem echten Heidentum innewohnt, ist heute durch ein ungebrochenes Bewußtsein der eigenen Macht und Weltbeherrschung und also durch eine grundsätzliche Respektlosigkeit ersetzt. Der völlig säkularisierte Mensch ist weder durch eine fromme Überlieferung noch durch ein ehrfürchtiges Weltgefühl geprägt; es paßt ihm kein religiöses Gewand mehr. Wenn Altäre gebaut und auf diesen Altären Menschenopfer gebracht werden, dann sind es gerade nicht die Mächte, sondern das Gemächte der Menschen, dem Opfer ohne Zahl dargebracht werden. Es zeigt sich das Merkwürdige, Bedrückende und Aufregende, daß auch die, die von Abstammung und Erziehung wegen ganz aus der christlichen Überlieferung her kommen und ihr Leben der Pflege dieser heiligen Überlieferung gewidmet haben, ehrlicherweise bekennen müssen, wie sehr sie — oder sagen wir: wie sehr wir selbst uns diesem „weltlich" gewordenen Menschen verwandt und mit ihm solidarisch fühlen in einer tiefen Schicksalsgemeinschaft, oft viel mehr als den Gefährten jenes eigenen Weges in den väterlichen Überlieferungen.

Zwei so verschiedene Theologen wie Friedrich Gogarten und Friedrich Karl Schumann sind sich darin einig, daß diese ganze Entwicklung von der treu bewahrten Tradition und von der heidnisch frommen Scheu hinweg zur „Säkularisation" nicht einfach als ein Abfall zu bewerten ist, sondern daß diese ganze Entwicklung nur auf dem Boden des christlichen Glaubens geschehen konnte und insofern eine nicht vermeidbare Konsequenz aus dem Neuen darstellt, das mit Christus in die Welt gekommen ist: aus der Befreiung des Menschen von der kosmischen Angst und aus der Mündigkeitserklärung des Menschen, der weiß, daß ihm und dem Gebrauch seiner Vernunft die Welt anvertraut ist. Nur weil die „Mächte" durch Christus ihrer zu fürchtenden Macht entkleidet sind, ist das „technische" Lebensgefühl des heutigen Menschen möglich geworden; es hat aber seinen Ursprung schon in jener Entwicklung der mittelalterlichen Theologie, in der zum erstenmal die religiösen Überlieferungen als solche fragwürdig geworden und die „Lehren" nicht mehr von eigener Erfahrung und Einsicht, sondern mit betonter Ausschließlichkeit durch die kirchliche Autorität getragen waren.

Diese Menschen aber werden weder durch den Verweis auf ehrwürdige Überlieferungen und durch eine von dort her geprägte Sprache noch durch einen Appell an religiöse Ur- und Grundgefühle erreicht. Ebensowenig ist es möglich, diese dritte Gruppe, diese zahlenmäßig größte Gruppe, der wir alle in einem gewissen Maß selber zugehören, aus unserem Gesichtsfeld zu verbannen oder nur negativ zu werten. Wer würde wagen zu sagen, wir hätten keinen Auftrag an diese Menschen und hätten für sie keine Verheißung? Das

---

JÜRGEN WEBER
Missionsportal an der Stuttgarter Stiftskirche
Foto Helga Metzger

Vgl. die Randbemerkung auf S. 715

ist eine Fragestellung, die so im Umkreis des Neuen Testaments nicht zu finden ist und die darum auch nicht einfach von dort her zu beantworten ist. Dietrich Bonhoeffer hat uns das Schlagwort von der „nicht religiösen Interpretation des Evangeliums" hinterlassen; wenn er selbst dieses Schlagwort nicht eigentlich interpretiert hat, vielleicht selbst auch keine genaue Vorstellung davon hatte, was damit gemeint sein konnte, so hat doch dieses Wort in unserer theologischen Welt rasch gezündet. Freilich, der Versuch, sich in der Predigt und anderswo einer möglichst zeitgemäßen, möglichst profanen, möglichst saloppen Ausdrucksweise zu bedienen, ist gewiß nicht das, was Bonhoeffer vorgeschwebt hat. Irgendeine Lieblosigkeit gegenüber denen, die im kirchlichen Erbe wirklich beheimatet sind, und irgendeine Lieblosigkeit gegenüber denen, die noch vor dem Geschaffenen eine Ehrfurcht zu bezeugen vermögen, wie sie allem Gemachten nicht gebührt, jede solche Lieblosigkeit würde die Aufgabe verfehlen, die hier vor uns liegt. Vielleicht können wir heute theologisch die neue Situation, in die wir geraten sind, noch nicht genau definieren und noch weniger verarbeiten. Aber diese Verlegenheit entbindet uns nicht von der Verantwortung, die wir dieser dritten Gruppe von Menschen gegenüber tragen. Wenn Paulus am Anfang des Römerbriefes sagt, er fühle sich als Apostel Jesu Christi, als Bote des Evangeliums, verpflichtet, nach Rom zu gehen —, was heißt das heute in unserer Lage? „Rom" ist hier nicht gemeint als Mitte der römisch-katholischen Kirche, sondern als die Weltstadt, in der zwischen dem so seltsam vermischten christlichen und heidnischen Erbe das moderne technisierte und politische Leben flutet. Nach „Rom" gehen, heißt in diesem Sinn, in dem Bewußtsein einer unaufhebbaren Solidarität und Verantwortung zu den Menschen gehen, die weder von der christlichen Überlieferung noch von einem heidnischen Glauben wirklich berührt werden, die in einer vollendeten Diesseitigkeit und Profanität leben und dennoch wie wir alle auf etwas warten, was sie nicht haben und nicht sind.

Ich habe das Wort „Profanität" gebraucht. Es lohnt sich, dieses Wort sorgfältig ins Auge zu fassen. Das *pro-fanum* ist das, was vor dem *fanum*, vor dem Heiligtum ist, der Vor-raum, die Vor-halle des Heiligtums. In dem heutigen, etwas gedankenlosen Gebrauch dieses Wortes liegt immerhin der Hinweis, daß es keinen Ort in dieser Welt gibt, der nicht eine verborgene Intention auf jenen heiligen Raum, den Raum des Heiligen hätte. Daß ungezählte Menschen gar nicht das Bewußtsein haben, in einer Vorhalle zu sein, und gar nicht ahnen, daß hinter dem Raum ihres Lebens ein anderer Raum darauf wartet, von ihnen entdeckt und betreten zu werden, ändert nichts an diesem entscheidenden Sachverhalt. Es käme also darauf an, wenn wir in diesem Bild verharren dürfen, zu erkennen und zu zeigen, wie in alledem, was diesen säkularen Raum eines rein diesseitigen Lebensgefühls kennzeichnet, in der stark empfundenen Leibhaftigkeit der menschlichen Existenz, in der nie gelösten Aufgabe des menschlichen Miteinander, in den noch nicht ausgeschöpften Möglichkeiten technischer Beherrschung der in der Natur schlummernden Kräfte, in den Größenmaßen

von Raum und Zeit überall etwas enthalten ist, das über sich selbst hinausweist, und daß erst in diesem größeren Zusammenhang das Profane, als das *pro-fanum* verstanden, seine Bedeutsamkeit für den Menschen erfüllen kann.

Freilich, genau an dieser Stelle, in der Vorhalle, hat das junge Christentum die Taufe vollzogen, als das Zeichen jener radikalen Wandlung, jenes Sterbens und Auferstehens, ohne das weder Jude noch Grieche den Eingang in den Lebensraum Jesu Christi finden konnte. Diese Wandlung, die nur im Bilde einer neuen Geburt ernst genug genommen werden kann, bleibt aber auch dem säkularisierten Menschen nicht erspart, weil die a-religiöse Diesseitigkeit genau so eine „kleine Wirklichkeit" ist, aus der der Mensch befreit werden und auswandern muß, wie es jener gesetzliche Traditionalismus oder die Gefangenschaft unter den kosmischen Mächten gewesen ist. Ich könnte auch sagen, daß genau an dieser Stelle, an der Schwelle zwischen jeder möglichen Vorhalle und dem inneren Heiligtum, das Kreuz Christi aufgerichtet ist. Das Kreuz ist aber nicht nur den Juden ein Ärgernis und den Heiden eine Torheit, sondern hier kommt auch alle scheinbar so selbstverständliche Beheimatung in den äußeren Dingen und Ordnungen dieser Welt, auch die technische Ausweitung des dem Menschen gegönnten Lebensraums zu einem unmißverständlichen Ende, an eine zunächst nicht überschreitbare Grenze; alles, einerlei in welcher Vorhalle es sich angesiedelt hat, kann nur durch einen Tod hindurch, durch sein ihm bestimmtes Tor hindurch, in den inneren Raum, den Raum der Erfüllung gelangen.

Freilich, wenn dann die Menschen, einerlei aus welcher Vorhalle und durch welches der drei Tore, eingehen in das Heiligtum, dann ereignet sich das Merkwürdige, daß die gleichen Menschen bei dem Heiligen Mahl Jesu Christi am Altar nicht mehr das verschiedene Gewand der verschiedenen Gruppen tragen und nicht mehr den Staub ihrer mühseligen Anmarschwege an den Füßen haben, und daß sie dann weder nach einer Überlieferung noch nach ihren religiösen Weltgefühlen noch nach ihren technischen Möglichkeiten und Fähigkeiten gefragt werden, weil nämlich Gott nicht nur aus jenen zweien, sondern aus den dreien einen neuen Menschen gemacht hat und machen will. Daß wir den Dritten unter den Dreien bisher noch nicht richtig beschreiben und kennzeichnen können, sondern nur negativ sagen können, daß er nicht von der Überlieferung gespeist und nicht von frommer Scheu oder Dämonenangst bewegt wird, daß wir ihn nur den nicht-religiösen Menschen nennen können, ändert daran nichts, daß auch seine Existenz ein *pro-fanum*, eine Vorhalle ist, und daß auch für ihn in dem dreigegliederten Torbau eine offene Tür bereit steht.

KARL JANSSEN

Erziehung in der technischen Welt

In einem immer höheren Maße formt die Technik die Erlebenswelt des jungen Menschen, aber auch die objektive Welt unserer Gesellschaft. Gewiß ist die Technik so alt wie die Menschheit, und das, was man die moderne Technik zu nennen pflegt, ist auch schon seit Generationen im Werden. Längst sind die letzten Inseln der „natürlichen" Lebensgestaltung in Haus, Naturerleben und Bauerntum ebensosehr in den Mahlstrom der Technik geraten wie die Fabrik und die Werkstatt. Wo noch vor wenigen Jahrzehnten Pferde und Menschen grobe Arbeit taten, da tuckern heute „seelenlose" Traktoren und surrt der Elektromotor. Ein Bauernhof, der noch vor zwanzig Jahren ein Dutzend Knechte brauchte und auf dem heute zwei qualifizierte Fachleute als Motormechaniker und als Futtermeister die Arbeit versehen, steht uns als vielleicht eindrücklichstes Beispiel für die Urgewalt dieser Entwicklung vor Augen.

Auf sie geht ein gut Teil des pädagogischen Pessimismus in der Gegenwart zurück. Kann man in einer solchen Welt erziehen? Der Humanist wendet sich von ihr ab. Sie braucht den Motorkundigen mehr als den Kenner der Antike. Ihre Gespräche drehen sich mehr um die neuen Automodelle als um geistige Werte. Die Jugend, die in dieser Welt heranwächst, ist in einem erstaunlichen Maße technisch aufgeschlossen, aber sie scheint die Gaben ihrer Schule meist mehr als Ballast denn als Wert anzusehen. Auch der bewußte Christ wird es nicht leicht haben, sich dem Schicksal der technischen Welt zu beugen. Gleicht das, was man hier unternimmt, nicht allzusehr dem babylonischen Turmbau? Greift man nicht dem Gott in die Arme, der nun einmal Mühe, Last und Sorge über den Menschen verhängt hat?

Unausweichbar aber kommt die Forderung an den Erzieher heran: er soll und muß die Jugend für diese Welt erziehen, soll sie so bilden, daß sie fähig ist, in ihr zu bestehen und diese Welt mitzuformen und mitzutragen. Immer lauter wird die Kritik an den überlieferten Formen und Gehalten der Schulerziehung. Man wirft ihr vor, daß sie vielleicht Persönlichkeiten bilde, aber nicht Menschen, die in der technischen Welt ihre Aufgaben zu lösen vermögen. Die technische Welt scheint zur Krise der überlieferten Erziehungsformen und -gehalte zu führen.

Wettbewerb der Erziehungssysteme

Die Härte, mit der die Frage nach der Heranbildung des technischen Menschen an uns gestellt wird, tritt in ihrer ganzen Wucht hervor, sobald wir einen Blick

nach dem Osten werfen. Das Stichwort von der „technologischen Erziehung" löst eine Fülle von Assoziationen aus. Hier scheint sich eine Erziehungswelt zu gestalten, die jedenfalls bestrebt ist, sich offen dem Problem der Technik zu stellen. Zum „neuen Menschen", den die sowjetische Erziehung schaffen will, gehört es auch, daß er an der technischen Welt verstehend und tätig teilzunehmen vermag. Schon sehr früh wird er an die Aufgaben und an die Praxis der industriellen Produktion herangeführt. Mit Stolz und Freude nimmt er an den Erfolgen des Aufbaus und den Fortschritten der Technik teil. Ein wesentlicher Teil des menschlichen Selbstbewußtseins soll in den technischen Fortschritten und in der Erfüllung des Solls begründet werden. Der technische Unterricht soll „mit den Grundprinzipien aller Produktionsprozesse bekannt machen und zugleich dem Kind oder dem Halbwüchsigen die Fertigkeiten des Umgangs mit den einfachsten Werkzeugen aller Produktionen geben", so lautete die Forderung, mit der Karl Marx hervortrat und die die Grundlage für die mannigfachsten Erziehungsexperimente des Kommunismus abgegeben hat. Mit einer Klarheit, die unter seinen Zeitgenossen kaum ein anderer erreichte, hat dieser große Denker des 19. Jahrhunderts jedenfalls die Grundfrage gesehen, die sich durch die Aufrichtung einer technischen Welt ergibt.

Die eigentümliche Schwierigkeit, vor die sich die Sowjetpädagogik gestellt sieht, besteht darin, daß die wenigen Andeutungen, welche die Gründer ihrer Weltanschauung über die Methoden einer technischen Erziehung hinterlassen haben, in einem erstaunlichen Widerspruch zu der tatsächlichen Entwicklung der Technik stehen. Engels lehrte: „Die gemeinsam und planmäßig von der ganzen Gesellschaft betriebene Industrie setzt Menschen voraus, deren Anlagen nach allen Seiten hin entwickelt sind, die im Stande sind, das gesamte System der Produktion zu überschauen." Hier wurde also grundsätzlich die Überwindung der Arbeitsteilung und der arbeitsteiligen Gesellschaft durch die Heranbildung eines „all-round-Technikers" gefordert, während die technische Entwicklung in Wahrheit immer eindeutiger den hochqualifizierten Spezialisten zu verlangen scheint. Dieser Widerspruch zwischen dem überlieferten Dogma und der technischen Notwendigkeit führte zu einem wilden Experimentieren. Die Entwicklung ist bis heute von einem Extrem immer wieder in das andere gefallen. Bald legte man Wert darauf, den jungen Menschen so früh als möglich an die technische Welt auch tätig heranzuführen, indem man die Schule in eine Fabrikabteilung umzuwandeln suchte, bald aber nutzte man die Kindes- und Jugendzeit in erster Linie dazu, die Schüler mit den Grundlagen der Wissenschaften auszurüsten, die in der Technik praktisch nötig sind, also der Physik, Chemie, Biologie und Mathematik. Der Arbeitsunterricht in Schulwerkstätten und auf Schulländereien hatte dann immer noch Bedeutung genug, war aber doch der wissenschaftlichen Einführung untergeordnet. Nur eines war bei ihm grundsätzlich unmöglich: er sollte unter keinen Umständen handwerksmäßig und damit kleinbürgerlich erteilt werden. Modellieren, Flechten, Pappbarbeiten waren ausgeschlossen, da es darum ging, die technische Welt und das Verhalten in ihr einzuüben.

Gewiß mag man über diese Richtungsstreitigkeiten innerhalb der Sowjetpädagogik sehr verschiedener Meinung sein, man mag auch zugeben, daß die methodischen Fragen noch immer nicht bewältigt sind; dennoch wird man anerkennen müssen, daß sich heute die Früchte einer planmäßig und mit langem Atem betriebenen technischen Erziehung in der Sowjetunion bemerkbar machen. Es ist gelungen, eine breite Schicht von Menschen heranzubilden, die fähig und entschlossen sind, Rußland zu einer technischen Weltmacht erster Ordnung zu erheben.

Wie auch immer man das Verhältnis der europäischen Welt zur russischen bestimmen mag, jedenfalls ist es eine äußerst wichtige Frage, ob es gelingen wird, die technische Erziehung bei uns sachgemäß zu gestalten. Die Situation fordert zu einem echten Wettbewerb der Erziehungssysteme heraus.

Kennzeichen der technischen Welt

Wie sieht der Mensch aus, der heute in der technischen Welt wirkt? Was fordert diese Welt von ihm? Was gibt sie ihm? Daß sie diese Fragen nicht klar beantworten können, ruft wahrscheinlich einen großen Teil der Schwierigkeiten hervor, vor denen die Erziehungstheoretiker stehen, wenn sie sich dem Problem der technischen Erziehung nähern. Der heutige Soziologe spricht von einer Mobilisierung, Spiritualisierung und Spezialisierung in der gegenwärtigen Arbeitswelt.

Sie ist in hohem Maße *mobil* geworden. Man pflegt in Deutschland diese Tatsache häufig abschätzig zu beurteilen, indem man daran erinnert, daß der Beruf zum „Job" zu werden drohe, daß also viele Menschen ihren erlernten Beruf verlassen oder überhaupt darauf verzichten, einen Beruf zu lernen, und sich einer aussichtsreich scheinenden Tätigkeit zuwenden, die sie rasch wieder verlassen, wenn sich ihnen eine noch geeignetere oder einträglichere anbietet. So ist es in der Tat. Wirtschaft und Gesellschaft fordern den Menschen, der frei beweglich ist, der bereit ist, sich neuen technischen Anforderungen zu öffnen und neue Chancen der Tätigkeit zu ergreifen. Es sind keineswegs nur die sozialen Berufe, die einen Berufswechsel als Voraussetzung für ihre Laufbahnen verlangen. Umschulung und Anlernverhältnisse bestimmen vielmehr in einem hohen Maße das Berufsbild der Gegenwart. Ohne die innere Bereitschaft zur Mobilität wäre weithin eine rasche Entwicklung der Industrie kaum mehr vorstellbar. Sie braucht den ausreichend mobilitätswilligen und umstellungsfähigen Menschen, der auch die seit Jahrtausenden bewährten Methoden der handwerklichen Ausbildung zu verlassen und sich auf neue Arbeitsformen umzustellen vermag.

Man kann aber auch die zahlreichen *Spiritualisierungstendenzen* in der heutigen Arbeitswelt nicht übersehen. Sie führen dahin, daß die grobe Arbeit immer weiter zurücktritt. Das heißt aber, daß die geistigen und seelischen Anforderungen an die Gewissenhaftigkeit, an die Improvisationsfähigkeit und die

Aufmerksamkeit des Mitarbeiters wachsen. Der schwindenden manuellen Tätigkeit entspricht eine außerordentliche Steigerung der persönlichen Verantwortung. Den wenigen Menschen, die eine automatische Walzstraße überwachen, sind ungemein hohe Werte anvertraut, Werte, die ein Höchstmaß von Konzentration, Kenntnissen und Fähigkeiten fordern. Die moderne Arbeitswelt hat die Arbeit nur scheinbar leicht gemacht, hat aber die Ansprüche an Seele, Geist und Charakter des Menschen vervielfacht.

Selbst die *Spezialisierung* ist nicht nur negativ zu beurteilen. In ihr ist vielmehr eine hohe Anforderung an den Menschen enthalten, der weniger als je zuvor austauschbar und vertretbar ist. Mitten in der Massengesellschaft der Gegenwart tritt uns vielmehr gerade in der Form der Spezialisierung die Frage nach dem Menschen als einem schlechthin einzigartigen, unvertauschbaren und als Individuum geforderten Wesen entgegen. Das Team-work fordert von jedem Teilnehmer die volle Eigenständigkeit auf seinem Gebiete, damit das Ganze die Aufgabe lösen kann, die ihm gestellt ist.

Ist dieses Bild richtig, dann erweist sich freilich, daß man in der technischen Welt nicht mit einem billigen Klischee arbeiten kann, das sie der Kollektivierung, der Entpersönlichung und der Entseelung des Menschen anklagt. Vielmehr fordert sie offenbar in einem unerwartet hohen Maße den geistig, seelisch und charakterlich wertvollen und umfassend befähigten Menschen.

Neue Werttafeln

Das Problem einer Erziehung in der technischen Welt stellt sich in dieser Überschau etwas komplizierter dar, als man normalerweise vermuten mag. Jede Erziehung ist zunächst Überlieferung von Werten, Haltungen und Fertigkeiten, die für den Eintritt des jungen Menschen in seine Lebensgemeinschaft erforderlich sind; sie ist Ertüchtigung der jungen Generation für eine bewußte und verantwortliche Teilnahme am Leben der Gesellschaft. Erziehung setzt darum Konstanz und Dauerhaftigkeit voraus. Die technische Gesellschaft aber ist, wie wir sahen, instabil, ist ihrem ganzen Wesen nach mobile Gesellschaft, die immer wieder aufbricht, um die Fesseln einer Überlieferung abzuwerfen. Ob eine solche Gesellschaft noch erziehungsfähig ist, muß daher als fraglich erscheinen.

Die Frage wird dadurch noch verschärft, daß in dieser Gesellschaft die Produktion und Verarbeitung von Gütern und Dingen immer mehr in den Mittelpunkt tritt. Der Mensch wird nach seinem Anteil an der Arbeitswelt betrachtet und gewertet. Die Teilnahme aller Familienglieder am Arbeitsprozeß ist ja nicht allein durch allzu hohe egoistische Lebensansprüche des Menschen verursacht, sondern liegt tief im Selbstgefühl der Gesellschaft selbst begründet: jeder Mensch ist nur insoweit wertvoll, als er am Produktionsprozeß teilnimmt. Infolgedessen nehmen bestimmte Tätigkeiten, z. B. die der Hausfrau und Mutter, nicht mehr den herkömmlichen Rang ein. Die neuen Werttafeln der produ-

zierenden Gesellschaft zerschneiden damit aber die Ordnungen, in denen die bisherige Gesellschaft existierte. Vor unseren Augen ereignet sich daher eine scheinbare Entordnung der überlieferten Gesellschaft. Sie gewinnt neue Formen, die sehr wohl eine neue Strukturierung der Gesellschaft einleiten, nur eben nicht mehr im überlieferten Sinne.

In diesen Sog werden außer der Familie auch die großen Gemeinschaften wie Staat und Kirche hineingezogen. Die Krise der großen Gemeinschaften ist offenkundig, und wer auch nur annähernd versteht, was es bedeutet, wenn der Staat und die sogenannten Interessentenverbände in einem schon nicht mehr offenen Wettlaufe um die Macht sind, der wird wenigstens die Folgen für den Staat ermessen können. Aber auch die Kirche ist von der Krise betroffen. Sie ist nun einmal auf Überlieferung gegründet, und wenn man auch diese Überlieferungsfunktion der Kirche in den beiden Konfessionen sehr verschieden auslegt, bleibt es doch dabei, daß die Kirche sich auf jeden Fall einer Welt nur sehr schwer verständlich machen kann, die auf Mobilität gegründet ist. Der Einbruch des Technischen ist ja nun einmal nicht anders denkbar als durch eine radikale Abkehr der Gegenwart von der Geschichte. Was sich hier abspielt, ist also zunächst eine Absage an den Menschen als ein Wesen, das aus Überlieferung lebt.

Wir haben dies bisher nur in bezug auf die Mobilität als eines der Kennzeichen der technischen Welt betrachtet. Aber wir haben dieses Urteil auch auf die Dimensionen der Spiritualität und der Verantwortungssteigerung auszudehnen. Gewiß, formal und psychologisch ist der moderne Mensch in der Technik von heute als spirituelles und verantwortliches Wesen gefordert. Aber als Inhalt seiner geistigen Tätigkeit erscheint nun die verstehende Teilnahme und die souveräne Beherrschung einer Maschinenwelt, und selbst das Team-Work der technischen Kolonne ist zuerst auf die Partnerschaft an dinglichen Aufgaben abgestellt. Was bisher Ernst und Würde des Menschen ausmachte, seine personale Verflochtenheit, ist nunmehr doch seinem Gehalt und Wesen nach verändert.

Noch einmal: Ist dann Erziehung im herkömmlichen Sinne überhaupt noch möglich und sinnvoll? Oder ereignet sich in der Erziehung der Einbruch einer ganz anders zu bestimmenden Welt; muß und soll die Erziehung der Technisierung des Menschen einen Schutzwall entgegensetzen? Die Versuchung, diese Frage zu bejahen, ist groß. Ihre Bejahung bietet auch Vorteile, die nicht zu unterschätzen sind: die Erziehungswelt der Schule, der Kirche, der Sozialpädagogik könnte sich dann überlieferungsgetreu weiter erhalten, ohne allzu viel zu riskieren. Die Aufgabe der technischen Bildung wäre zu einem großen Teil anderen zu überlassen. Die Schule wäre sehr einfach Pflegestätte der überlieferten Werte. Sie gewährte dann einer jungen Generation eine Zuflucht, bis sie in der Lage ist, der harten Anforderung der Wirklichkeit zu begegnen, und nutzte diesen Raum, um das überlieferte Menschenbild in der jungen Generation zu reproduzieren. Erziehung wäre Bewahrung vor der Moderne, bis diese Moderne bewältigt werden kann.

Aber ist diese Vorstellung mehr als eine Abstraktion? Ist die Verfremdung zwischen Erziehungswirklichkeit und gelebter Wirklichkeit überhaupt realisierbar? Wie müßte eine Erziehungswelt aussehen, in der dieses Bild einer Erziehung praktiziert werden sollte? Sie wäre schwerlich anders vorstellbar als in der Form der „pädagogischen Provinz" Goethes, also fern von der Welt der Maschinen und der Menschen. Erziehung als ein solcher Raum ist nicht praktikabel. Sie ist aber auch sachlich nicht zu rechtfertigen. Die moderne Gesellschaft hat nicht die Wahl, ob sie produzierende oder „gebildete" Gesellschaft im alten Sinne sein will. Sie ist darauf abgestellt, daß sie in den ihr gegebenen Formen existiert und wirkt. Ohne den technischen Menschen kann sie nicht einmal ihre Glieder erhalten, ernähren und bekleiden. Die Erziehung darf sich also der Aufgabe der technischen Bildung nicht entziehen.

Die Doppelaufgabe

Es ist wichtig, dies auch unter theologischen Gesichtspunkten aufzuweisen. Die moderne technische Welt mag sich weithin säkular verstehen; sie konnte dennoch so nur unter ganz bestimmten geschichtlichen und anthropologischen Bedingungen entstehen, zu denen auch das christliche Menschen- und Weltbild gehört. Der Mensch als Herr über die Dinge und Wesenheiten der Welt, wie ihn die Bibel zeichnet, übt nur seinen Daseinssinn aus, wenn er seine Herrschaftsaufgabe wahrnimmt; er folgt nur dem Auftrage des Schöpfers. Der Mensch, der seine Gegenwart ergreift und sich zugleich von ihr ergreifen läßt, kann sich als das Wesen verstehen, welches Gott für die Stunden seines Daseins Verantwortung schuldet. Die moderne Technik ist also selbst aus einem Überlieferungszusammenhange herausgewachsen, der unzweifelhaft dem christlichen Verständnis des Menschen zuzuweisen ist.

Es ist fraglich, was geschähe, wenn dieser Zusammenhang zerrissen bliebe, wenn also die Technik auch weiterhin praktiziert würde, ohne die Gottesbindung des Menschen zu beachten. Seltsamerweise würde damit die Selbstvernichtung dieser Kultur in unmittelbare Nähe rücken. Sie wäre von zwei Seiten her bedroht: einmal, wenn eine Entfremdung zwischen technischer Welt und Erziehung bestehen bliebe, weil dann die junge Generation nicht mehr in der Lage wäre, die aufgebaute und von ihr vorgefundene Welt zu beherrschen oder sich auch nur zuzueignen; dann aber auch, wenn die Technik als alleiniger Zweck des Lebens gelehrt und damit der Abfall von der Erziehungsüberlieferung perfekt würde. Dann nämlich wäre die Technik herrenlos und würde den Menschen versklaven.

Damit ist nun freilich der heutigen Erziehung eine schwere Aufgabe übergeben: es geht dann um Übersetzung der geprägten Kulturtradition in die Gegenwart, nicht nur in ihre Sprache und in ihre Gedankenwelt hinein, sondern in die Bedingungen der technischen Welt. Was damit gemeint ist, mag eine Erfahrung andeuten, die kürzlich ein aufmerksamer Beobachter der japani-

schen Welt mitteilte: die überlieferte japanische Verhaltensmoral ist so gestaltet, daß sie alle Bereiche des überlieferten japanischen Lebens umfaßt, das Haus, den Krieg und die Kunst. Sie umfaßt aber nicht die neuen Lebensbereiche des modernen Verkehrs, der Fabrik und überhaupt der Technik. Die japanische Überlieferung ist jedenfalls vorläufig nicht übersetzungsfähig. Damit aber entsteht in Japan ein weiter Raum des modernen Lebens, der gründlich und radikal entordnet ist. Die Aktualisierung der überkommenen Ethik scheint dort strukturell kaum möglich zu sein. Und auch im Abendland scheint ein großer Teil der modernen Erziehungsprobleme darin begründet zu sein, daß die überkommene Ethik, die eine ganz andere Struktur der Gesellschaft voraussetzt als die heutige, für die christliche Ethik schlechthin gehalten wird. Daß die christliche Ethik aktualisiert werden muß, daß sie in einer neuen Ordnung der Gesellschaft neu ausgesagt und neu von einer jungen Generation ergriffen werden muß, das scheint weithin noch nicht verstanden und gesehen zu werden.

Die Zukunft des Christen wird zu einem guten Teil davon abhängen, ob er die Technik als Lebensform zu leben vermag, in der Gott und dem Nächsten zu dienen nicht nur möglich, sondern auch Lebensaufgabe werden kann. Das aber bedeutet: Wir können nicht Bildung und Technik zwei verschiedenen Dimensionen zuweisen, sondern haben die Doppelaufgabe der Menschenbildung zur technischen Weltbewältigung hin und der Menschenbildung durch Technik zu erfüllen.

Es gibt eine deutsche Schule, wie es eine deutsche Geschichte und eine deutsche Sprache gibt. Weil die deutsche Schule aber viel jünger ist als Geschichte und Sprache des deutschen Volkes, ist sie nicht ausgereift wie diese; sie steckt noch in ihren Kinderschuhen und soll erst wachsen und erwachsen werden. Die deutsche Geschichte und die deutsche Sprache sind mehr als tausend Jahre alt. Die Wurzeln der deutschen Schule reichen dagegen kaum über Luther hinaus; geboren wurde sie erst durch die Weimarer Verfassung im Jahre 1919, und sie ist seither ein schwächliches Kind geblieben.

Hans Heckel

KARL AUGUST HORST

Die Janusstadt

Die Perspektiven Roms

Wer das Glück hat, längere Zeit in Rom zu leben, macht an sich die Erfahrung, daß er im Wechsel zwei Städte bewohnt, die sich im Laufe seines Abenteuers immer häufiger durchdringen. Zunächst glaubt er sie am leichtesten zu unterscheiden, indem er die eine das Alte, die andere das Moderne Rom nennt. Eine Zeitlang mag es ihm glücken, die eine der anderen zuliebe zu ignorieren, die Zeugnisse der Vergangenheit, auf die er es abgesehen hat, von den zufälligen Gegebenheiten seines Aufenthaltes zu trennen. Zwar muß er es sich versagen, die rot bezifferten Sehenswürdigkeiten auf dem Stadtplan sämtlich hinter sich zu bringen, aber eine Auswahl dessen, worauf er sich gefreut hat — das Forum, das Pantheon, Sankt Peter, die Piazza Navona, Raffaels „Fornarina", die Fontana di Trevi oder die Claude Lorrains im Palazzo Doria — hofft er mit heimnehmen zu können. Das mag eine Weile gut gehen. Jedoch bedrückt ihn, wenn die angesetzte Frist verstrichen ist, immer mehr das Liebhaberische seiner Auswahl. Die Wirklichkeit Roms schreibt ihm andere Wege vor. Die Geschichte wird sichtbar. Und zwar eine völlig neue Geschichte, da das unterscheidende Merkmal vergangenen Geschehens, das nach unserer Vorstellung kaum mehr sichtbar, dämmernd, in die Ferne gerückt ist, hier im Angesicht räumlicher, von hellstem Licht durchdrungener Anwesenheit hinfällig wird. Der Reisende hat ein Gefühl, als hätte sich die Gegenwart verdoppelt. Er steht in einem Raum gegenwärtiger Vergangenheit, der sich um den Raum seines gegenwärtigen Hierseins schließt. Manchmal gehen beide ineinander auf. Dann wird die Frist seines vorübergehenden Hierseins ungültig, da Ankunft und Abreise sich nicht mehr die Waage halten. In einem gewissen Sinne ist er angekommen, um nie mehr abzureisen. Wenn er eines Tages abreist, so wird er Umständen gehorchen, die zu der Notwendigkeit seiner Ankunft in gar keinem Verhältnis stehen. „Alle Wege führen nach Rom", sagt der Franzose, indem er sich in den Ankömmling versetzt, der von hier alle Wege ausgehen sieht. Und der Scheidende wirft in das Brunnenbecken der Fontana di Trevi eine Münze, um wiederzukommen.

Solange man in Rom lebt, spricht man nicht von der Ewigen Stadt. Und doch sind alle Gedanken, die sich an die greifbare Wirklichkeit Roms knüpfen, im letzten Grunde eine dialektische Auseinandersetzung mit dem Begriff Ewigkeit. Das beginnt mit jener Unterscheidung zwischen dem einen und dem anderen Rom, von der ich im Anfang sprach. Man geht spät am Abend eine Straße entlang. An der Ecke erhebt sich ein ragender Neubau, der im Erdgeschoß ein-

springt und hinter einem Stützpfeiler eine abgeschrägte Vertiefung freiläßt. Neugierig wirft man einen Blick in dieses unverglaste Schaufenster und entdeckt ein Massiv aus Blöcken, unregelmäßig zusammengefügt: einen Überrest der ältesten Mauer Roms, der sogenannten Servianischen Mauer.

Der Eindruck ist nicht so, als würde da ein Stück frühester Vergangenheit mit raffinierten Mitteln zur Schau gestellt. Vielmehr glaubt der Reisende in der aufgebrochenen Schale aus jüngster Zeit das beständige Knochengerüst zu erblicken, das an vielen Punkten der Stadt die Oberfläche durchstößt und ihn die Unzerstörbarkeit ihres Kerns innewerden läßt. Dieses unvermutete Zugegensein des Ältesten im Modernen, des altersfarbenen Trümmerwerks im neutralen Neonlicht eines Schachtes der Untergrundbahn, der grellfarbenen Tankstelle im Bogen eines Aquädukts, der Kinoreklame im Portal eines Rundbaus, der schon unter Cäsar gestanden hat, eröffnet dem Zeitgefühl eine neue Dimension. Unser Gegenwartsbewußtsein verdoppelt sich. Der Eindruck wird plastisch, indem er sich auf einer anderen Ebene niederschlägt. Es ist fraglich, ob die Caracalla-Thermen der geeignete Ort für die Aufführung des „Lohengrin" sind oder ob das Byron-Denkmal von Thorwaldsen an der Auffahrt zur Villa Borghese richtig steht — aber indem der Romreisende genötigt wird, dergleichen Kombinationen zu vollziehen und durchzudenken, entwickelt er einen Sinn für Konstellationen, der in jeder anderen Stadt der Welt historisch oder geographisch eingeengt ist.

Jeder Versuch, mit Rom fertig zu werden, zwingt den Reisenden zur Auswahl und zeitigt eine Menge von Vorurteilen. Das geschieht notwendig so, denn um sich über einen Teilabschnitt dieser Stadt ein Urteil zu bilden, muß man sich hinsichtlich anderer mit einem Vorurteil begnügen. Wer sich den frühchristlichen Basiliken zuwendet, schmäht in der Regel das barocke Rom. Wer sich für die Antike entscheidet, läßt es nicht selten das christliche Rom entgelten. Wer sich von den Touristen- und Pilgerscharen, die heilige und unheilige Stätten heimsuchen, bewußt unterscheiden will, nennt Rom eine langweilige Stadt und gibt Mailand den Vorzug. Wer hier die Hauptstadt Italiens zu finden hofft und sich auf echt südliches Volksleben gefaßt macht, findet auszusetzen, daß sich Rom von anderen europäischen Hauptstädten nur wenig unterscheide und daß die Museen anderwärts reicher ausgestattet seien.

Aus diesen und anderen Wahlunterscheidungen, die mehr oder weniger differenziert, kennerisch oder banausenhaft ausfallen, spricht eine gewisse Ohnmacht, den unbezweifelbar vorhandenen Eigencharakter Roms kritisch zu treffen. Kritik ist in der Hauptsache vernünftige Unterscheidung. Aber eben mit dem Unterscheiden ist es in Rom offenbar nicht getan.

Auch der Unterschied zwischen dem Alten und dem Modernen Rom läßt sich nicht lange aufrechterhalten. So sehr überwiegt das Gefühl, angekommen zu sein, daß jeder Eindruck den Stempel der Endgültigkeit trägt. Eines Tages werden wir die Stazione Termini verlassen: aber was bedeutet dieser Zeitpunkt im Vergleich zu den säkularen Verkürzungen, die schon jetzt in unserem Weltbild eingetreten sind? Wir werden nie mehr so weit fortgehen können,

daß wir der Zusammenschau Roms, der in seinen Mauern sichtbar versammelten Zeit, ihrer labyrinthischen Spur unter und über der Erde uneingedenk zu werden vermöchten. Als wir kamen, waren wir auf eine Stadt gefaßt. Jedoch im Angesicht des Pantheon oder vor dem hölzernen Türflügel von Santa Sabina auf dem Aventin, wo im linken oberen Feld die früheste Darstellung der Kreuzigung zu sehen ist, wurden wir unsicher in unserer Vorstellung. Angesichts einer Stadt, die allen alles sein kann, die nicht einer bestimmten Zeit, sondern allen Zeiten angehört, einer Stadt, in der die Legende von Tod und Wiedergeburt lesbare Spuren in jeder Schicht hinterlassen hat, werden wir der Unzulänglichkeit unserer Unterscheidungsbegriffe inne. Es erhebt sich die Frage, ob die Schärfe unserer Begriffe nicht in gewissem Maße von unserer Vergeßlichkeit, unserem Vergessenkönnen abhängt, ob die Reinheit gewisser Erscheinungen nicht mit einem unbewußten Verzicht erkauft ist. Denn sobald wir in Rom die gewohnten scharfen Begriffe anwenden — mögen sie einen Stil oder eine Anschauung bezeichnen —, zerschneiden wir die vielfältige Verwobenheit der Bezüge, die sich zwischen den Erscheinungen spannen und deren ausstrahlende Vieldeutigkeit einen universalen Raum erfüllt.

Angenommen, der Reisende ist mit dem Vorsatz hierhergekommen, sich ausschließlich dem antiken Rom zu widmen, so stößt er am Fuße des Palatin auf die von griechischen Mönchen mit Fresken geschmückte Kirche Santa Maria Antica, oder er tritt in den Thermen des Diokletian unter die Kreuzwölbung der von Michelangelo entworfenen Santa Maria degli Angeli, wenn ihm nicht schon beim Anblick der Standbilder von Petrus und Paulus auf der Trajans- und Mark Aurelssäule die Frage aufgestiegen ist, wessen Triumph hier bezeugt wird: der des Christentums über die Antike oder der der Antike über das Christentum.

Eine Folge kaum merklicher Einstürze verwandelt unsere Geschichtsvorstellung von Grund auf. Was in zeitlicher Ordnung eine fortlaufende Kette bildet, deren Verknüpfung wir durch die Jahrhunderte nachtasten, stellt sich hier dem Auge in räumlicher Ordnung dar. Santa Cecilia in Trastevere erhebt sich über den Grundfesten eines antiken Hauses, wo noch die steinernen Gerberbottiche zu sehen sind. Oder wir stehen im Mausoleum Santa Costanza unter einer Wölbung, die in leuchtenden Mosaikfarben die bacchische Lebenslust einer Weinlese verewigt, und halten wenige Schritte entfernt Einzug in die Katakomben, wo sich in Nacht und Tod die Wiedergeburt einer Epoche vollzog.

Was sich in unserer Vorstellung mit der Geschichte an Strömendem verbindet, weicht immer mehr einer architektonischen Vorstellung. Die Traditio ist nicht mehr eine Kette von Händen, die sich das Ererbte von Jahrhundert zu Jahrhundert weiterreichen, sondern eine unabhängige Struktur, die sich in immer neuen Abwandlungen durchsetzt. Man könnte den Wandel, der sich in unserer Vorstellung vollzieht, an einem Wortspiel erläutern. Geschichte bezie-

hen wir in Rom nicht mehr auf das Zeitwort „geschehen", sondern auf den erstarrten Niederschlag übereinander gelagerter „Schichten".

Indem so unser Zeitgefühl auf eine Wirklichkeit stößt, die auf Grund ihrer reinen Dauer in die Nähe geologischer Formationen rückt, denen unser Erlebnis nichts hinzufügt und in deren Gleichgültigkeit wir verfielen, wenn uns Unsterblichkeit verliehen wäre, erkennen wir die Grenzen geschichtlicher Ewigkeit, die nur auf zweierlei Art vorstellbar ist: als gleichbleibende Dauer oder als unaufhaltsam strömender Wandel. Je mehr sich die Zeit aus dem Gleichbleibenden verflüchtigt, desto leichter fügt es sich einer rein figuralen Ordnung. Deshalb gibt es Sternfiguren. Deshalb versetzt der römische Maler Pannini im 18. Jahrhundert die Trajans- und die Mark Aurelssäule als Zielpfosten auf die ehemalige Rennbahn, die Piazza Navona, weil das mit sich selber identische Wahrbild den Geist dazu anregt, es in eine selbstgeschaffene Ordnung zu versetzen.

Rom ist weder vergangen noch modern. Es ist im genauen Sinne zeitlos. Es trägt seiner ewigen Geschichte Rechnung, indem es sie von Jahrhundert zu Jahrhundert in neue Raumfiguren übersetzt. Die Denkmäler sind Figuren auf einem Schachbrett; ihr Lageverhältnis entspricht bestimmten kombinatorischen Zügen. Das Nationaldenkmal — Schlußstein der italienischen Einigung im Zeichen des Liberalismus — bedroht vom Kapitol herüber den Petersdom jenseits des Tiber.

Die Perspektiven Roms erschließen sich von Augenblick zu Augenblick. Wer mit vorgefaßter Meinung oder geschichtlichen Vorurteilen dieser ewigen Chimäre naht, wer nicht auf ein kaleidoskopisches Babylon gefaßt ist, wird unfehlbar in irgendeinem Punkt enttäuscht werden. Wer nur das Kolosseum ins Auge faßt und nicht das braune Mädchen im Omnibus, das sich wie eine Rosselenkerin über die Schulter des Fahrers beugt und mit flatternden Locken das Rennen anführt, der hat auch kein Auge für das magische Widerspiel von erlöschendem Tages- und aufdämmerndem Scheinwerferlicht, das ein von lasurblauen Bogen durchbrochener Mauerkranz auffängt.

Immer öfter stellen sich derartige Bilder ein. Der Reisende hält sich nicht mehr streng an seinen Besichtigungsplan. Abends überläßt er sich manchmal dem betäubenden Gewühl, dem Meer der Gesichter, dem jagenden Rhythmus des Verkehrs zwischen Piazza Venezia und Piazza del Popolo, weil sich hier am ehesten der Einschlag seines neuen Rombildes knüpft. Er ist von der Geschichte nicht mehr durch weite Plätze, durch abwehrende Mauern getrennt. Er geht nicht mehr über eine Brücke in die Vergangenheit und nach bemessener Zeit wieder zurück in die Gegenwart, sondern er fühlt sich von Geschichte umringt, auch wenn keine Gedenktafel verzeichnet, daß in diesem Hause Goethe, in jenem Gogol gewohnt hat. Er entdeckt in der Auslage eines Antiquars einen Stich: eine Ansicht der Piazza Navona. Vor der Zeit der Photographie waren diese Blätter sehr beliebt. Kaum ein Romreisender, der nicht eines oder mehrere zur Erinnerung mit nach Hause nahm. Der Betrachter vor dem Schaufenster stellt

mit leiser Rührung fest, daß ein bestimmtes Haus zur Rechten von Sant'Agnese schon im 18. Jahrhundert jenen kleinen Erkerausbau aufwies, den er neulich bemerkt hat und der ihm so seltsam provisorisch vorgekommen ist. Ein paar Wäschestücke waren darin aufgehängt, ein paar Geranien standen auf der Brüstung. Vor zweihundert Jahren sah er entschieden vornehmer aus, aber es ist derselbe Erker, der noch heute wie ein Schwalbennest über dem Erdgeschoß klebt.

Da ich ihn auf dem alten Stich wiedererkenne, verschiebt sich etwas in mir. Zweihundert Jahre werden zu einem Film, den ich schneller oder langsamer ablaufen lassen kann, ohne daß zwischen die schraffierte Dunkelheit auf dem Papier und mein Wahrnehmungsbild mehr als die Zeit tritt. Aber was ist die Zeit? Was sind zweihundert Jahre? Und wenn sich der Erker meinen Augen genau so eingeprägt hat wie den Augen des Künstlers, der ihn vor zweihundert Jahren in die Platte ritzte: wer bin ich und was unterscheidet uns diesseits und jenseits eines Zeitraums, der im Anblick des gleichen Dings keinerlei Wirklichkeit hat? In Wahrheit nichts. Beide Eindrücke sind einander vollkommen gleich. Und doch besteht ein Unterschied. Er besteht in meiner Feststellung, daß Bild und Eindruck identisch sind. Und er besteht weiter darin, daß ich dieser Identität eine Bedeutung gebe, die ihr mein Vorgänger sicher nicht gegeben hätte.

Hieran knüpft sich der Gedanke, der mir schon beim Anblick der Servianischen Mauer im unverglasten Schaufenster des Neubaus aufgeblitzt ist: ob sich nicht im Unterschied zu früheren Epochen unser Zeitgefühl ins Optische verlagert hat. Denke ich nicht beim Anblick des kleinen Erkers an einen zeitempfindlichen Film, auf dem sich im Laufe von zweihundert Jahren Bild um Bild niedergeschlagen hat? Sehe ich nicht die Zeit räumlich, so wie im 18. Jahrhundert ein Naturforscher die Materie gesehen hat: als eine Überlagerung hauchdünner Schichten?

Diese Spekulation mag aufs erste abwegig erscheinen, aber man wird in Rom immer wieder auf sie zurückgeführt. Es scheint, daß auch die modernen italienischen Architekten ihr bewußt oder unbewußt Rechnung tragen. Sie rücken die Formen ihrer Bauwerke nicht unterscheidend von den alten Denkmälern ab, sondern projizieren beide auf dieselbe Fläche oder machen nach Art einer Überblendung das Alte im Neuen sichtbar. Ob man gegen Abend den freien Platz vorm Bahnhof Termini überschreitet, wenn die Silberschwinge des Vordachs mit dem ausgeglühten Mauerstück zur Rechten eine Verbindung eingeht, die allein auf Linienumriß und Lichtbrechung gestellt ist, oder ob man in der Campagna, wo die Kamelhöcker der Aquädukte in lückenhafter Karawane auf die Stadt zuwandern, die aufglänzende Zirkelspitze eines Flugzeugs ihre geometrischen Linien auf die Himmelswölbung übertragen sieht: immer sind es Kombinationen, deren optischer Reiz darin liegt, daß die Zeit wie durch einen Trick weggezaubert erscheint, daß die Zeit um ihre Schwere gebracht wird und das rein Erscheinende sich in freier Figur zusammenschließt. Genauer gesagt handelt es sich dabei um eine Sichtbarkeit höheren Grades, um Ein-

drücke, die nicht passiv aufgenommen werden, sondern die unser geistiges Auge sehen *will*. Etwas Provisorisches, Gewagtes, nicht auf natürliche Weise Verläßliches haftet ihnen meistens an. Auch der Anblick des uralten Mauerrestes im Schaufensterausschnitt des Neubaus oder die in kaltes Neonlicht getauchte altrömische Villa erwecken ein Gefühl der Beunruhigung. Der Stein verliert seine Widerständigkeit. Er wird zum porösen Schatten auf einem Röntgenschirm. Indem ihn die Optik — nicht die des menschlichen Auges, sondern die Scheinwerferoptik der Kamera — erfaßt, verändert sich seine Qualität. Das stumpfsilberne Grau läßt an ein Flöz erzhaltiger Kohle in einem Schacht denken. Unberührt von menschlicher Zeit, hingegeben an das unmeßbare Alter reiner Materie, dämmert der Mauerrest hinter der Scheibe. Darüberhin zieht wie ein Film die gespiegelte Flucht von Menschenmassen, die den Schacht der Untergrundbahn in beiderlei Richtungen durchströmen.

Die bewußte Abstraktion, die unser Auge vollzieht, entspringt einer Übersättigung unseres Sehvermögens. Was wir an Vorstellungen mitgebracht haben, wird in Rom Stück um Stück von sichtbarer Wirklichkeit verdrängt. Wenn Vergessen gleichbedeutend ist mit Nicht-mehr-sehen, so scheint auf Rom der Fluch zu ruhen, daß es nicht vergessen kann, weil es in überwache Sichtbarkeit gebannt ist. Die Geschichte wird zum versteinerten Labyrinth. Sie reicht bis tief unter die Erde hinab und stützt den abgebrochenen Himmel über dem Forum mit Säulengruppen, Bogen und Pinienwipfeln. Sie rückt zusammen, wird ein nahtloses Gefüge aus Räumen, die wie die Zimmer eines ungeheuren Hauses ineinander übergehen, auseinander hervorwachsen, die Spur ihrer wechselnden Bewohner in Schichten aufbewahren; sie stemmt sich mit der Last ihrer versteinerten Wirklichkeit gegen die Erde, in die sie von Jahrhundert zu Jahrhundert tiefer einsinkt, ohne den Schlaf, das Vergessen zu finden. Während in anderen Städten Italiens — so in Florenz, das häufig zum Vergleich herangezogen wird — der Stil einer Epoche seine Prägung nach außen kundgibt, bleibt er hier nicht selten wie im Inneren eines Kerngehäuses von steinerner Schale umschlossen. So etwa der Säulenhof Bramantes im Rücken von Maria della Pace, der erste seiner Art in Italien, aber so versteckt im Labyrinth der Gassen, daß es uns schwerfällt, an seine ausstrahlende Wirkung zu glauben. Nicht nur, daß man im Erdgeschoß eines Hochhauses, im Schacht der Metropolitana oder im Bahnhof Termini Einschlüssen aus ältester Zeit begegnet: man findet auch umgekehrt in der Kapsel einer früheren Epoche Neues und Neuestes. Dieses Ineinander macht zuweilen den Eindruck eines Vexierspiels. Die Fassade eines Palazzo steht nach innen gewendet und gibt einem Platz die Intimität eines Festsaals, während da, wo ein Durchbruch künstlich erzwungen wurde, das Innere höhlenartig nach außen tritt. Es ist bezeichnend, daß an Punkten, wo das römische Stadtbild bewußt seiner Repräsentationspflicht genügt, der lebendige Pulsschlag nicht selten aussetzt. Der Anblick des Natio-

naldenkmals ist allenfalls zu ertragen, wenn es in Scheinwerferlicht getaucht ist und die offene Seite der Piazza Venezia wie die Projektion auf einem Bildschirm abschließt. Die Einheit Roms besteht in jener Sichtbarkeit höheren Grades, die dem Willen zur Optik entspringt; und diesem Willen kommt der Himmel Roms mit Beleuchtungseffekten entgegen, die das Bild manchmal zur phantastischen Vision steigern. Berühmt sind gewisse Abendbeleuchtungen, die man bei einigem Glück und längerem Verweilen auf dem Gianicolo, dem Aventin oder dem Pincio erleben kann. Der eigenartige Reiz dieser Phantasmagorien besteht darin, daß sie mit unserem Romerlebnis keine engere Verbindung eingehen, sondern luxuriöse Gipfelpunkte bilden. Das einfallende Licht vereinheitlicht die grauen und ockerfarbenen Tönungen der Gebäude, läßt die Kuppeln fast planlos auf der gewellten Fläche der Dächer und Dachgärten schweben, indem es hier einen Profilansatz schärft, dort eine Fläche weit zurücknimmt. Ein monumentaler Bau, den man zu erkennen meint, ist um Zweidrittel seiner Höhe gebracht. Wie eine marmorne Prachtgalere ankert er am Molenkopf der Engelsburg.

Natürliche Erklärungen — die wechselvolle Beleuchtung, wie sie die Nähe der See mit sich bringt, die Hügellage, der südliche Himmel — reichen nicht hin. Die Tatsache, daß eine Stadt, die in geschichtlichem Sinne ewig zu nennen ist, ihr einheitliches Gesicht je und je dem Willen zur Opitik verdankt, führt auf die Frage, ob es ein optisches Zeiterlebnis gibt. So fiel es mir schwer, im Anblick des Pantheon an seine „Gleichzeitigkeit" mit Vergils Aeneis zu glauben. Ich stellte die Erwägung an, ob der kleine Erker an der Piazza Navona meinen Augen genau so erschienen wäre, wenn ich ihn bei Goethe in der „Italienischen Reise" erwähnt gefunden hätte. Offenbar wirkt die erinnerte Zeit in gewissem Maße auf die Optik ein. Aber das heißt nicht, daß die Optik als solche kein Zeitmaß hätte. Sonst entspräche der Optik einzig und allein die zeitlose Momentaufnahme, nicht der bewegte Film. In Wahrheit nehmen wir die Dauer eines Bauwerks oder Denkmals vermittels jener unbewußten Unterbrechung wahr, die von Augenblick zu Augenblick der Lidschlag bewirkt. Jeder Eindruck ist nur insofern mit sich identisch, als er nach einem Moment der Unsichtbarkeit sich von neuem einstellt. Im Verlauf dieses von winzigen Unterbrechungen rhythmisierten Vorgangs wird ihm Zeit zugefiltert. Der ruhende Gegenstand gerät durch mich in Bewegung. Die zeitlose Optik — die Optik der fotografischen Linse — hält ihn an und läßt ihn erstarren. Die rhythmisch gegliederte Bewegung des Sehens macht ihn zum Handlungsträger.

Optische Dauer und Sehrhythmus verhalten sich nicht synchronisch. Es kann sein, daß die überstrahlende Schau einer Idee alle Sehdunkelheiten tilgt. Es kann sein, daß der Rhythmus vorwaltet und von den Erscheinungen das Gesetz der eigenen Bewegung abliest. Es kann aber auch sein — und dies ist immer häufiger der Fall —, daß die Optik Augenblicke fixiert, die in keines Menschen Gedächtnis enthalten sind und die somit aus jeder Zeit herausfallen.

ROM

Treppe am Kapitol

1980 Thomas Höpker-alpha

ROM
Forum

Bildarchiv des Süddeutschen Verlags

Auch in Rom drängen sich uns in Fülle jene Bilder einer Scheinwirklichkeit auf, die den modernen Menschen wie eine zeitlose Wüste umgibt. Wo ein alter Park mit seiner Mauer an die Straße grenzt, erstrecken sich meterweit grellfarbene Plakatwände. Die italienische Fassung eines Filmtitels entpuppt sich als derselbe Streifen, den man vor Wochen in München, Frankfurt oder Hamburg angekündigt sah. Die Helden der Magazine und Illustrierten sind dieselben wie in der gesamten westlichen Welt. Der Unterschied besteht allenfalls darin, daß sich in Italien die Absicht unverhüllter zu erkennen gibt und auf brutalere Reizwirkung ausgeht. Aber im großen und ganzen ist es die gleiche Aufmachung, und der Isoliergürtel, der den modernen Menschen — wohin er auch entfliehen mag — am Untertauchen oder gar Eintauchen hindert, läßt sein Zeitgefühl gerinnen. Überall umgibt ihn diese Zone eines Irgend- und Nirgendwo. Es sei denn, er durchwandert gegen Mitternacht oder am frühen Morgen die Straßen Roms, das kein Nachtleben kennt. An den Zeitungskiosken sind die Rolläden heruntergelassen, die Kinopaläste liegen erloschen, die Reklamewände verschattet da; eine magere Katze überquert den spiegelnden Fahrdamm. Dann atmen unter dem zeitlosen Firnis die Gesichter der Palazzi auf und verraten ihr Alter; ein Hauch der Entspannung löst das gestraffte Profil einer Straßenschlucht, die über Tag nur Kanalbett der reißenden Flut von Wagen, Trambahnen und Autobussen ist. Der Lidschlag der Nacht filtert der Stadt ein paar Tropfen Tau der Vergangenheit zu. Sie erwacht aus der toten Zeitlosigkeit eines ewigen Heute zur Perspektive ihres Gewesenseins.

In Rom lernte ich erkennen, daß unser Zeitgefühl heimatlos geworden ist. Goethe, als er durch die Porta Flaminia einfuhr und den Empfangsraum der Ewigen Stadt — die Piazza del Popolo — in sich aufnahm, fand noch seine jahrelange Erwartung belohnt durch das Gefühl, endlich angekommen zu sein. Der Zyklus einer Epoche seines Lebens verband sich mit dem weltgeschichtlichen Zyklus Roms. Die Charaktere seiner universalen Wirklichkeit verwandelten sich ihm in pädagogische Bildungscharaktere.

Wenn heute der Reisende aus der gläsernen Halle des Terminibahnhofs ins Freie tritt, glaubt er eine dünnere Luft zu atmen. Die Thermen des Diokletian bilden eine geschwungene Gratlinie über dem dunkel vertieften Wipfelgrün der Anlage jenseits der Piazza dei Cinquecento. Das silbrige Vordach scheint wie die Tragfläche eines Flugzeuges leise zu beben, federleicht im Vergleich mit dem zyklopischen Mauerklotz, der sich braun hinter lichtgrünem Rasen türmt. Dieses Höhengefühl gibt nicht nur die Nähe des Meeres ein. Sind wir nicht auf einem Gipfel der Zeit gelandet? Umgibt uns nicht eine Stadt, die mit dem ausschwärmenden Gewimmel ihrer tausend und abertausend Menschen, mit dem Gegröhl ihrer Zeitungsverkäufer, dem verwirrenden Zahlenalphabet ihrer Trambahnen und Autobusse jenen hellen Rausch erzeugt, den jäh der Funke

einer Begegnung, einer Konstellation, eines vom Sehrhythmus beschworenen Wahrbildes durchbricht?

Wer freilich geschichtlichem Denken und Empfinden gänzlich abgestorben ist, dem bedeutet Rom nicht mehr als eine tote Last. Das Widersprechende reizt ihn, weil es mit seinen Unterscheidungsbegriffen nicht zusammengeht, die zyklische Überlagerung der Epochen erscheint ihm wie babylonische Verwirrung. Anstatt der konzentrierten Einheit Roms mit einem umfassenden Blick gerecht zu werden, den gespannten Ausgleich zwischen Orient und Okzident, zwischen Norden und Süden als Aufgabe nachzufühlen, wird er die aus vielerlei Schichten erwachsene Stadt entweder als versteinerte *Fatalität* hinnehmen oder als ein Produkt des *Zufalls* betrachten.

Zwischen den Extremen Fatalität und Zufall bewegt sich unsere geschichtliche Anschauung. Jedes der beiden Extreme schließt ein persönliches Verhältnis zur Geschichte aus. Im einen Falle erübrigen sich die Ordnungsbegriffe, die ich anwende, um das geschichtliche Material aufzuschließen, im selben Maße, wie sich der tatsächliche Zusammenhang historischen Geschehens zu lückenloser Einheit fügt. Ein äußerster Punkt ist denkbar, wo die Geschichte keiner Bestätigung mehr bedürfte, wo Einheit nichts anderes mehr bedeutete als die Identität der geschichtlichen Wirklichkeit mit sich selber. Nähern wir uns in Gedanken diesem Punkt, so schlägt das Pendel zurück und berührt das andere Extrem: den freien Zufall. Was an der Geschichte wirklich ist, stellt sich als eine unter vielen möglichen Lösungen dar, ohne daß der verwirklichten Lösung ein streng notwendiger Charakter nachzuweisen wäre. Das Wahlprinzip, nach dem Geschichte wird, spaltet sich von dem fatalen Totalzusammenhang der Geschichte ab. Die Notwendigkeit entläßt aus sich eine Vielzahl von Möglichkeiten.

Dialektische Geschichtsbetrachtung, die immer daran zu erkennen ist, daß sie Fatalität und Wahlfreiheit miteinander kombiniert, daß sie realitäts- und möglichkeitsgläubig zugleich ist, charakterisiert Epochen, die mit dem ökonomischen Prinzip ihrer Vorgängerepoche zerfallen sind. Unter Ökonomie sind nicht nur die materiellen Bewandtnisse zu verstehen, sondern das Gesamtgefüge dessen, was unsere Einrichtung in der Wirklichkeit, unser Haushalten mit ihren Möglichkeiten bestimmt.

Unser heimatlos gewordenes Zeitgefühl tritt in Rom — vielleicht zum letztenmal — in das Spannungsfeld der Geschichte ein. Wir sehen mit offenen Augen, was sich geschichtlich verwirklicht hat, und sehen mit geschlossenen Augen die vieldeutige Aura geschichtlicher Möglichkeit. In dieser Doppelheit besteht der Wechselrhythmus menschlichen Sehens, menschlichen Zeiterlebens. Das lidlose Auge der Kamera tötet die Zeit. Das Bild erstarrt. Aber auch die aus dem Inneren dringenden Bilder erstarren, wenn sich das Lid nicht mehr gegen die Außenwelt aufschlägt.

In beiden Welten zu sein — beide Städte, die gewordene und die werdende, zu bewohnen, heißt an der Wirklichkeit der Ewigen Stadt teilnehmen.

Ländlicher Herbst

Im Rübenacker liegen,
oktoberlich besonnt.
Die Pappelstraßen schmiegen
sich in den Horizont.

Den Kopf auf mürber Jacke,
beglückt und aufgebahrt,
ritzt Distelkraut die Backe,
hängt Distelflaum im Bart.

Das Jahr ist ausgemolken.
Das Laub verbirgt nichts mehr.
Durch zarte Zirruswolken
blitzt blaues Äthermeer.

Kommt, hockt euch an die Feuer!
Der Trunk verklärt.
Ein ungebärdig neuer
Wein uns zu Herzen fährt.

O süße Purpurtraube,
wohin die Sommer gehn —
wir mischen uns im Staube
und werden auferstehn!

Holländischer Meister

Holländischer Meister,
Haarwust unterm Hut —
drunter blitzt ein dreister
Männerübermut.

Gelbgetönte Stiche,
älter, stiller, blasser:
öde Küstenstriche,
Mühlen, Weiden, Wasser.

Salzgeruch der Jahre
und der Duft von Teer
senkt sich auf die Haare
still von oben her.

Kurze Winksignale,
Wimpel, aufgereiht,
stoßen durch die fahle,
abgelebte Zeit.

Deich und Kimmung fließen.
Schiff um Schiff versinkt.
Topplaternen grüßen,
wem die Fahrt gelingt.

WERNER BERGENGRUEN

Im sinkenden Jahr

Manchmal streift dich kühl ein Hauch,
Wenn das Jahr sich neigt,
Bitterer Kartoffelrauch
Bläulich aufwärts steigt.

Alles, alles ist vertan.
Kleeschlag färbt sich braun.
Mörtel rieselt vom Altan,
Morsches Mehl vom Zaun.

Kein Gewebe dauert aus,
Kein Gebälk ist treu.
Wie ein leichtes Sommerhaus
Stiebt das Steingebäu.

Blatt um Blatt vom Weinbehang
Hat sich stumm gelöst,
Und du blickst den Weg entlang
Schwermutsvoll entblößt.

Starrst in eines Bettelmanns
Rissiges Gesicht,
Hörst den Schrei der Wandergans
Und verstehst ihn nicht.

KOMMENTARE

Die Grenzen der Kirche

Ein ökumenisches Problem in der ostkirchlichen Theologie

Die Frage nach den Grenzen der Kirche ist ein altes Problem in der Theologie der christlichen Kirchen, aber erst durch die ökumenische Begegnung der Kirchen wurde man vor die Aufgabe gestellt, sich gründlich mit diesem Problem auseinanderzusetzen. Das hängt damit zusammen, daß auch die eigentliche Lehre von der Kirche sich noch im Entwicklungsstadium befindet. Es gibt heute keine Kirche, die von sich behaupten könnte, einen fest umrissenen *Kirchenbegriff* bereits ausgearbeitet zu haben. Allerdings gibt es viele Kirchen, die ein ausgeprägtes *Kirchenbewußtsein* besitzen. Dieses Kirchenbewußtsein zeigt sich in der Praxis, d. h. im Kirchenrecht und im allgemeinen kirchlichen Leben.

In der Ökumenischen Bewegung wird das Problem der Grenzen der Kirche durch das Suchen nach der Einheit der Kirche aufgeworfen. Die Bedeutung der Grenzen liegt ja darin, daß sie eine Trennungslinie bilden und eine Kirche von der anderen abgrenzen. In der kirchlichen Praxis haben sie also vor allem negative Bedeutung im Verhältnis zu dem ausgegrenzten Bereich. Nun aber werden die Kirchen vor die Aufgabe gestellt, diesen ausgegrenzten Bereich, der nicht zur eigenen Kirchengemeinschaft gehört, auch positiv zu bestimmen. Die praktische Notwendigkeit wird hier zur dogmatischen, zur ekklesiologischen Aufgabe.

In den reformatorischen Kirchen wird diese Schwierigkeit nicht so sehr empfunden, da die Diskrepanz zwischen den empirisch-kanonischen Grenzen und den mystisch-charismatischen bereits am Anfang der reformatorischen Theologie steht. Der Bruch der sichtbaren Einheit und der formalen historischen Kontinuität konnte nicht auch ein Bruch der unsichtbaren Einheit am Leibe Christi sein.

Anders steht es mit den sogenannten ‚katholischen' Kirchen, also mit der römisch-katholischen und vor allem mit der orthodoxen katholischen Kirche des Ostens. Beide können auf eine lange historische Kontinuität hinweisen, die sich in der ungebrochenen apostolischen Sukzession ihrer Hierarchie verkörpert, und beide bilden in ihrer äußeren Erscheinung, im kanonischen Recht und im Ritus, zweifellos eine fest umschlossene Einheit. Das zeigt sich dann auch in der Ekklesiologie beider Kirchen, in der sie den Anspruch erheben, *die* einzige wahre Kirche Jesu Christi zu sein. Die dogmatische Begründung dieses Anspruchs liegt in der Lehre, daß sich die mystische Einheit der Kirche als Leib Christi in der geschichtlichen Einheit der kirchlichen Lehre, der Sakramente und der Kirchenleitung manifestiert. Die geschichtliche Einheit gehört also zum Wesen der Kirche; sie kann als ihr Kriterium angesehen werden. „Extra ecclesiam nulla salus" — außerhalb der Kirche gibt es kein Heil.

Kanonische Grenzen und mystische Einheit der Kirche

Aber gerade in diesem Satz liegt das ekklesiologische Problem der Grenzen der Kirche. Systematisch gesehen ist er in zwei Richtungen problematisch. Einerseits wird die Frage aufgeworfen, ob die Gliedschaft in der Kirche das Heil garantiere. Diese Frage wird auch von den betreffenden Kirchen mit nein beantwortet, denn die Grenzen des Jüngsten Gerichts ziehen sich durch die Kirche hindurch. Andrerseits wird die Frage aufgeworfen, ob die Außenstehenden das Heil völlig verloren haben und ob ihnen jede Möglichkeit, das Heil zu erwerben, genommen sei. In der kirchlichen Praxis kann diese Frage bejaht werden, denn die kirchliche Praxis wendet sich *„paränetisch"* — mahnend — an die Glieder der Kirche, indem sie ihnen sagt: nur in eurer Kirchengemeinschaft habt ihr die Gewißheit, das Heil zu erlangen. Es ist also eine Warnung vor dem Abfall von der Kirchengemeinschaft. Um die Außenstehenden jedoch, solange sie nicht in die Kirchengemeinschaft aufgenommen werden wollen, kümmert sich die Paränese nicht (von der Bekehrung und der Mission kann hier abgesehen werden). Hierfür ist die Dogmatik zuständig, die sich nicht auf negative, abgrenzende und praktische Aussagen beschränken kann, sondern auch positive, ‚allgemeingültige' Aussagen zu machen hat.

In der Dogmatik lautet nun das Problem der Grenzen der Kirche: sind die kanonischen (kirchenrechtlichen), praktischen Grenzen der Kirche mit den charismatischen, mystischen Grenzen der Kirche identisch oder gibt es hier eine Diskrepanz? Anders ausgedrückt: beschränkt sich das erlösende Heilshandeln Gottes in Christus auf den geschichtlichen Bereich der kanonisch umgrenzten Kirchengemeinschaft?

Die römisch-katholische Theologie bemüht sich gegenwärtig um diese Frage, indem sie zu der schon im Mittelalter verwendeten Unterscheidung zwischen einer Gliedschaft in der Kirche ‚in re', d. h. tatsächlich, und ‚in voto', d. h. im Verlangen oder auch ohne Wissen und äußere Bindung, greift. Wird die Möglichkeit einer Gliedschaft ‚in voto' anerkannt, dann bedeutet das, daß die kanonischen Grenzen der Kirche eben nicht das Heil außerhalb der Kirche ausschließen, sondern daß sie durch das göttliche Heilshandeln durchbrochen werden können. Eine Lehramtsentscheidung ist dazu noch nicht gefällt worden, und so ist diese Frage in der römisch-katholischen Theologie noch offen und wird in verschiedener Weise beantwortet[1]).

In der neueren ostkirchlichen Theologie und in ihrer Ekklesiologie macht sich diese Problematik noch viel deutlicher bemerkbar. Das hat seine geschichtliche Ursache zunächst einmal darin, daß es in der ostkirchlichen Dogmatik, die erst seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts zu neuem Leben erwacht ist, lediglich Ansätze zu einer Lehre von der Kirche gibt. Ein anderer Grund liegt in der Praxis der orthodoxen Kirche, die — anders als die römisch-katholische — noch kein kodifiziertes kanonisches Recht besitzt. Daraus folgt einerseits, daß die ostkirchlichen Theologen in der ökumenischen Begegnung vor großen Schwierigkeiten stehen, weil ihnen eine hinreichende dogmatische und kanonische Grundlage fehlt. Doch andrerseits wird dadurch auch die große Elastizität möglich, die für das ökumenische Gespräch mit der Ostkirche so bezeichnend ist. Nach den Äußerungen mancher ostkirchlicher Hierarchen und Theologen könnte man zu der Meinung kommen, daß das „extra ecclesiam nulla salus" für die Ostkirche keine wesentliche Bedeutung hat.

Allerdings wird man dann schon mit einiger Verwunderung von den verschiedenen Sondererklärungen ostkirchlicher Delegationen bei den Weltkirchenkonferenzen

Kenntnis nehmen, in denen mit aller Deutlichkeit zum Ausdruck gebracht wird, „daß die heilige orthodoxe Kirche *allein* den einst den Heiligen anvertrauten Glauben voll und ungebrochen bewahrt hat", daß sie allein im Vollsinn Kirche ist und allein durch die Reinheit ihrer Lehre und ihrer Hierarchie die Grundlage des sakramentalen Lebens in der Kirche besitzt. Jedoch enthält die Sondererklärung von Evanston, die wir hier zitieren, auch den bedeutungsvollen Satz: „Wir möchten kein Urteil darüber abgeben, wie es damit in den abgespaltenen Gemeinschaften" — sie werden hier niemals als Kirchen bezeichnet — „bestellt ist"[2]). In dieser Sondererklärung zur Weltkirchenkonferenz von Evanston (1954) kann man deutlich die Problematik erkennen, vor der die Ostkirche steht: sie weiß und versteht sich als die Eine, Heilige, Katholische Kirche in ihrer geschichtlichen und charismatischen Kontinuität, aber sie ist unsicher bei der Bestimmung des Verhältnisses der „abgespaltenen Gemeinschaften" zur Kirche Jesu Christi.

Diese Unsicherheit macht sich praktisch in der Einstellung der verschiedenen autokephalen Ostkirchen und der einzelnen Theologen zur Ökumenischen Bewegung bemerkbar. Am Anfang der Ökumenischen Bewegung richtete das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel im Jahre 1920 eine Enzyklika „An die Kirchen Christi in aller Welt", in der unter Heranziehung von Epheser 3, 6 und 4, 15. 16 von der Gemeinschaft aller Christen unter der Verheißung ihres Herrn und von ihrer Einheit in einem Leibe gesprochen wurde. Eine andere Enzyklika, an die autokephalen Kirchen gerichtet, wies aber dann im Jahre 1952 die ostkirchlichen Delegierten an, sich bei dogmatischen Diskussionen und besonders bei gemeinsamen gottesdienstlichen Handlungen zurückzuhalten, da dies „im Gegensatz zu den heiligen Kanones steht und das konfessionelle Empfinden der Orthodoxen erweicht". Im März 1957 beschloß die Synode der griechischen Kirche, in Zukunft nur noch Laientheologen und keine ordinierten Geistlichen zu den ökumenischen Konferenzen zu entsenden[3]).

Diese und ähnliche Entscheidungen sind in der ostkirchlichen Theologie aufs heftigste umstritten, aber man muß sich klar darüber sein, daß der ökumenische Gedanke in der Ostkirche bei vielen Widerspruch oder mindestens ernste Bedenken hervorruft. Daneben gibt es aber auch viele Theologen, die sich mit großer persönlicher Hingabe und wissenschaftlichem Ernst an der ökumenischen Begegnung der Kirchen beteiligen.

Die Kirche in Schuldogmatik und Religionsphilosophie

Die Auseinandersetzung mit der ökumenischen Problematik und mit der Frage nach den Grenzen der Kirche vollzieht sich auf zwei Ebenen: auf der dogmatischen und auf der kanonischen.

In der Dogmatik — vor allem der russischen Theologie — zeigen sich zwei verschiedene Ansätze in der Ekklesiologie. In der sogenannten ostkirchlichen *Schuldogmatik* — wo zwischen der des slavischen und des griechischen Raums keine Unterschiede bestehen — geht die Definition der Kirche von der institutionellen Kirchengemeinschaft aus, und die ekklesiologischen Aussagen sind von der kirchlichen Praxis, also paränetisch, bestimmt. Im „Ausführlichen Katechismus" des Metropoliten Philaret

(Drozdov) von Moskau (1782—1867) ist „die Kirche eine Gemeinschaft von Menschen, die vereint sind durch den Orthodoxen Glauben, durch das Gesetz Gottes, durch das Priestertum und durch die Sakramente". An dieser grundlegenden Definition hat sich bis heute nichts geändert. Entscheidend ist hier die Abgrenzung der Kirche durch die empirischen Grenzen und Ordnungen der Kirchengemeinschaft. Bei diesem ekklesiologischen Ansatz konzentriert sich die Auseinandersetzung mit der ökumenischen Problematik ganz auf die kanonischen Grenzen der Kirche, ganz gleich, ob es sich um dogmatische Fragen der — kanonisch bestimmten — Lehreinheit handelt oder um das Problem der charismatischen Einheit, die letztlich ebenfalls von den kanonischen Grenzen umschrieben ist.

Der andere Ansatz findet sich in der sogenannten russischen religiösen Philosophie, die seit dem vorigen Jahrhundert und vor allem durch ihre Synthese mit der kirchlichen Theologie bei einigen ihrer Vertreter seit dem Anfang dieses Jahrhunderts einen wesentlichen Einfluß auf die Theologie des slavischen Sprachbereichs gewonnen hat. Bei den ekklesiologischen Aussagen dieser Richtung ist das Entscheidende, daß sie nicht bei der kirchlichen Institution ansetzen, sondern bei dem mystischen Wesen der Kirche, bei der Gnade und dem Geist (so A. S. Chomjakov, 1804—1860). Im Hinblick auf die ökumenische Problematik ist dieser Ansatz in der spekulativen Religionsphilosphie bei V. S. Solovjev (1853—1900) ausgearbeitet worden. Er bemühte sich besonders um die Vereinigung mit der römisch-katholischen Kirche und sagte: „Die Kirche ist eine, aber sie *erscheint* in zweien." Damit wird hier zwischen Göttlichem und Menschlichem unterschieden. Die geschichtliche *Erscheinung* der Kirche entspricht nicht — oder *noch* nicht — ihrem mystischen Wesen. Die Identität zwischen den kanonischen und den charismatischen Grenzen wird aufgehoben, und die Gliedschaft in der empirischen Kirchengemeinschaft entscheidet nicht über die Gliedschaft am Leibe Christi.

Von diesem Ansatz her ist in der neuen ostkirchlichen Theologie eine positive ökumenischen Konzeption entwickelt worden, besonders von S. N. Bulgakov (1871—1944) und von seinem Freund und Schüler L. A. Zander (geb. 1893). Die Eine Kirche ist hier transzendente, mystische Einheit, und die verschiedenen Kirchen sind ihre „Phänomene" in der Geschichte. Man kann zwar in der Geschichte Stufen in der Verwirklichung der Kirche durch die Kirchen sehen, aber in allen ist auch das Bild Christi zu erkennen. Die Zertrennung der Kirche in der Geschichte entspringt der menschlichen Unzulänglichkeit und Sündhaftigkeit, der Brechung des Ewigen im Zeitlichen. Aber diese geschichtliche Zertrennung steht auch in dem kosmischen (eschatologischen) Prozeß der Wiedervereinigung des Göttlichen mit dem Kreatürlichen[4]).

Bei dieser Richtung, die der Ökumenischen Bewegung sehr positiv gegenübersteht, handelt es sich im Grund nicht um einen Gegensatz zur Schuldogmatik, sondern vielmehr um einen anderen spekulativen und theologischen Ansatz, in dem die Geschichtlichkeit der Kirche und die Relativität ihrer Grenzen konstruktiv aufgefangen werden kann. Sie hat auch Raum für die Eschatologie. Für die Paränese, die eine andere dogmatische Intention hat, ist dies fast unmöglich. Man kann hier allerdings auch Aussagen ostkirchlicher Hierarchen anführen, wie z. B. die des jetzigen Patriarchen Alexij (Simanskij) von Moskau und ganz Rußland: „Jesus Christus rechnet als die Seinen, d. h. als Christen alle, die an ihn glauben und ihm gehor-

chen", oder auch das dem Metropoliten Platon (Gorodetzkij) von Kiev (1779—1857) zugeschriebene und sehr oft zitierte Wort, daß „die Mauern zwischen Konfessionen nicht bis zum Himmel reichen". — Indessen, dies sind keine Aussagen der Dogmatik, sondern der Frömmigkeit. Vor allem für die Paränese sind sie irrelevant.

Kirchenrechtliche Fragen

Von der Schuldogmatik her stellt sich die Frage nach den Grenzen der Kirche in anderer Weise. Da die Kirche hier eine sichtbare Einheit in der Lehre, in den Sakramenten und in der Leitung ist, erscheint der Bereich „extra ecclesiam" als Abfall, als Nichtkirche. Einheit ist hier nur durch die *Rückkehr* zu der in der Geschichte bestehenden Einheit möglich. Man kann zwar von einer „außerordentlichen Gnade" sprechen, aber darüber lassen sich, wie der griechische Dogmatiker Chr. Androutsos (gest. 1936) und andere meinen, keine dogmatischen Aussagen machen. Die außerordentliche Gnade und die Möglichkeit des Heils außerhalb der Kirche ist ein Geheimnis Gottes.

Die Frage nach dem „extra ecclesiam" wird nun nicht von der Geschichtlichkeit der Kirche her erörtert, die ja für die Paränese und für das Kirchenrecht ohne Bedeutung ist, sondern von der rein praktischen Frage nach der Gültigkeit und Wirksamkeit der heterodoxen Sakramente her. Vor diese Frage ist die ostkirchliche Theologie in weiterem Umfang seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts gestellt worden. Einmal ging es dabei um die praktische Entscheidung, ob Glieder der Ostkirche, wenn sie ohne eigene Priester sind, wie es damals durch den Emigrantenstrom nach Australien und Amerika oft der Fall war, etwa von anglikanischen Geistlichen die Sakramente empfangen dürften. Lokale Kirchenbehörden haben gelegentlich die Genehmigung dazu erteilt. Eine prinzipielle Entscheidung wurde aber peinlichst vermieden, und heute ist man der Ansicht, daß jene Kirchenbehörden ihre Kompetenzen überschritten hätten, denn vom kanonischen Standpunkt aus sind heterodoxe Sakramente per se ungültig und unwirksam. Außerdem wurde die Frage durch die ökumenische Begegnung und vor allem durch die Vereinigungsverhandlungen der Ostkirche mit der altkatholischen und der anglikanischen Kirche aufgeworfen. In der Geschichte der Ökumenischen Bewegung sind eine ganze Reihe von Fällen bekannt, in denen Interzelebration und Interkommunion von ostkirchlichen Hierarchen praktiziert wurde. Dies sind jedoch grobe Verstöße gegen das kanonische Recht, auch wenn sie vielleicht aus einer Art „interkonfessioneller Höflichkeit" geschahen. Ebenso wird die Anerkennung der apostolischen Sukzession des geistlichen Amtes in der altkatholischen und in der anglikanischen Kirche abgelehnt. Selbst wenn der geschichtliche Nachweis für die ungebrochene Sukzession in minutiösen Untersuchungen erbracht worden ist, kann eine apostolische Sukzession „extra ecclesiam" nicht anerkannt werden, denn das bedeutet schließlich Kirche außerhalb der Kirche.

So erhebt sich die Frage nach der Wirksamkeit heterodoxer Sakramente erst bei der Vereinigung einzelner oder ganzer Kirchen mit der kanonischen Einheit der Ostkirche. Die Problematik spitzt sich nun auf die kirchlichen Kanones zu, und es dreht sich bei den zahlreichen Untersuchungen ostkirchlicher Theologen über die Möglichkeit einer Anerkennung heterodoxer Sakramente lediglich um die Frage, ob außerhalb der Kirche gespendete Sakramente bei einer Aufnahme in die Kirche oder

bei einer Vereinigung mit ihr als gültig anerkannt werden können. Im Mittelpunkt dieser Untersuchungen stehen die Taufe und die Ordination.

Hier steht die Ostkirche vor einer Frage, die schon die alte Kirche heftig in den verschiedenen „Ketzertaufstreiten" bewegt hat. Weder im Kirchenrecht noch in der Dogmatik der alten Kirche hat man eine prinzipielle Entscheidung über die Gültigkeit heterodoxer Sakramente gefällt, und diese uneinheitliche Praxis zeigt sich auch weiterhin in der Geschichte der Ostkirche. So wurde in der griechischen Kirche bis zum Jahre 1756 die Taufe bei der Aufnahme in die Ostkirche anerkannt, während man danach eine Wiedertaufe nach ostkirchlichem Ritus forderte. Die russische Kirche hat bis zum Konzil von Florenz 1439 die heterodoxe Taufe anerkannt, aber danach von den Lateinern bis 1667 und von den Protestanten bis 1718 die Wiedertaufe verlangt. Später kehrte sie wieder zu der milderen Praxis zurück.

Die Gesichtspunkte bei dieser unterschiedlichen Praxis waren weder dogmatische noch kanonische, sondern im Einzelfall seelsorgerliche und im allgemeinen kirchenpolitische Erwägungen. Wenn auch die Frage nach der Wirksamkeit von Sakramenten „extra ecclesiam" für die Paränese und für das Kirchenrecht irrlevant ist, so wird sie doch indirekt bei der Aufnahme von Heterodoxen aufgeworfen. Der geschichtliche Sachverhalt zeigt, daß weder in der Praxis noch in der Theologie eine grundsätzliche Entscheidung gefällt worden ist. Wie aber ist dieser Sachverhalt zu erklären?

Der eine Weg, der hierbei von den meisten ostkirchlichen Theologen und Kirchenrechtlern beschritten wird, führt zu dem Versuch, die verschiedenen kanonischen Entscheidungen auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen. Taufe, und in Analogie auch die Ordination, können anerkannt werden, wenn die Kirchengemeinschaften, in denen sie empfangen wurden, bestimmte Voraussetzungen erfüllen, vor allem die der apostolischen Sukzession im geistlichen Amt. Wo die apostolische Sukzession jedoch fehlt, kann das geistliche Amt nicht und die Taufe nur in besonderen Ausnahmefällen anerkannt werden. Dogmatisch gesehen wird damit eine Differenzierung in dem außerkirchlichen Bereich vorgenommen, und es wird eine implizite Aussage über die Kirchlichkeit oder die Nähe zur Kirche bei den von der Ostkirche getrennten Kirchengemeinschaften gemacht. Aber diese dogmatische Problematik wird gewöhnlich nicht gesehen.

Nur einzelne ostkirchliche Theologen werfen angesichts dieser Unsicherheit in der kirchlichen Praxis die Frage auf, ob denn die Ostkirche jemals schon eine endgültige kanonische und dogmatische Entscheidung über die Grenzen der Kirche gefällt hat. Der russische Kirchenrechtler N. Afanasieff zieht aus dieser Unsicherheit der Kanones und der kirchlichen Praxis den Schluß, daß die Ostkirche bisher eine solche endgültige Festlegung der Grenzen der Kirchen vermieden habe.

Damit wird das dogmatische Problem erst sichtbar, das hinter der kanonischen Unsicherheit und der Uneinheitlichkeit verborgen ist, und das ist auch das Problem der Ökumene. Beim ekklesiologischen Ansatz der Religionsphilosophie ist die Lösung der ökumenischen Problematik nicht so schwierig, denn die mystische Gemeinschaft der Kirche ist hier als wichtigstes Element in die ekklesiologische Reflexion einbezogen. Beim paränetischen Ansatz der Schuldogmatik jedoch läuft die

ökumenische Problematik Gefahr, daß sie einfach als kirchenrechtliches Problem verstanden und behandelt wird, weil die entsprechenden dogmatischen Voraussetzungen in der Ekklesiologie fehlen. Es geht dann lediglich um das Verhältnis von Orthodoxie und Heterodoxie, von Kirche und Häresie, aber nicht um die Verwirklichung der mystischen Einheit am Leibe Christi in der geschichtlichen Zertrennung. Der Bestimmung der kirchlichen Grenzen wird zuerst eine Bestimmung des Wesens der Kirche vorausgehen müssen. Ansätze dazu sind durchaus in der gegenwärtigen ostkirchlichen Theologie vorhanden.

Aber neben diesen offenen Fragen im dogmatischen Kirchenbegriff der Ostkirche darf man nicht vergessen, daß in ihrem Kirchenbewußtsein die Einheit am Leibe Christi und die Zerrissenheit der Kirchen in dieser Welt ein wichtiger Inhalt des *Gebets* ist. So betet die Ostkirche mit den Worten des großen Fürbittengebets in ihrer Liturgie seit alten Zeiten: „Um den Frieden in aller Welt, um den Wohlstand der heiligen Kirchen Gottes und um die Vereinigung aller, lasset uns zum Herren flehen." Die mystische Einheit der Kinder Gottes ist in der Ostkirche eine gelebte und geglaubte Wirklichkeit; in ihrer Theologie ist sie ein schwieriges offenes Problem.

Reinhard Slenczka

Anmerkungen: [1]) Eine ausgezeichnete Zusammenfassung dieser Auseinandersetzung bietet. *G. Vodopiveg:* „Membri ‚in re' ed appartenenza ‚in voto' alla Chiesa di Cristo." in „Euntes Docete", X, 1957, S. 65—104. — [2]) Evanston Dokumente, Witten 1954, S. 129—131. — [3]) Die russische Patriarchatskirche hat sich auf der Konferenz von Moskau 1948 gegen eine Beteiligung an der Ökumenischen Bewegung ausgesprochen. Diese Entscheidung ist jedoch weniger dogmatisch oder kanonisch begründet, sondern vorwiegend kirchenpolitisch oder überhaupt politisch. Es zeichnet sich auch die Möglichkeit ab, daß sie revidiert wird. — [4]) Sehr klar kann man diese Konzeption in einer Untersuchung von L. A. Zander zur ökumenischen Problematik sehen: „Einheit ohne Vereinigung, ökumenische Betrachtungen eines russischen Orthodoxen", Stuttgart 1959.

STIMMEN VON DRAUSSEN

Revolution des russischen Films?

Hugh Lunghi, wissenschaftlicher Assistent des europäischen Programms des BBC, der mehrere Jahre in Moskau tätig gewesen ist, schreibt in *„The Listener"* (vom 23. 7. 1959) über die neuen Tendenzen der sowjetischen Filmproduktion:

„Den ersten auffallenden Hinweis auf ein neues Denken in der Welt des russischen Films gab ein bemerkenswerter Bericht, den die Zeitung der kommunistischen Jugend, ‚Komsomol Prawda', gegen Ende des letzten Jahres brachte. Er war dem Verhalten und den Ideen von Studenten des sowjetischen staatlichen Instituts für Filmkunst gewidmet, das in Rußland unter der Abkürzung VGIK bekannt ist. Dieses Institut bildet die künftigen Regisseure und Techniker heran. Die Zeitung berichtete über einige äußerst einfallsreiche, fast surrealistische Filmmanuskripte, die die Studenten im Lauf ihres Studiums ausgearbeitet hatten und die dem üblichen ‚sozialistisch-realistischen' Stoff völlig unähnlich waren. Die Studenten trugen außerdem Anschauungen vor, die in der übrigen Welt zwar längst als selbstverständliche Wahrheiten bekannt, für die Partei aber unannehmbar sind. Einer der Studenten, kein Anfänger, sondern einer, der unerforschtes Gebiet bearbeitet hatte, erklärte, daß schöpferische Arbeit und Inspiration ‚einen völlig neuen Blick auf alles' verlangten. Augenscheinlich vertreten diese Studenten auch noch andere bedeutend weniger orthodoxe Ideen. ‚Komsomol Prawda' bezeichnete sie schlicht als ‚Blasphemie' und meinte damit fast alles, was an diesem Institut vorgeht.

Man könnte geneigt sein, derartige Äußerungen als eine Art jugendlicher Exzesse anzusehen, wie sie in jeder von Studenten getragenen Institution der Welt vorkommen. Aber dann stellen wir fest, daß die Produzenten des sowjetischen Filminstituts, die Regisseure und Techniker, diese unorthodoxen Ideen in ihre öffentliche Filmarbeit hineintragen, Ideen, die hier ein bißchen gedämpfter sind, aber noch immer revolutionär, da es sich um den sowjetischen Film handelt. Auch hier erhalten wir wieder mehr als einen Hinweis auf Denken und Methode der neuen Schule in einem weiteren Artikel derselben Zeitung, der drei Tage nach dem Bericht über das Institut erschien. Dieser aufschlußreiche Beitrag kritisierte, daß die neue Richtung von einem Extrem ins andere gleite. Zugleich sprach er offen und lebendig über die Unterschiede, die zwischen den neuen Werken und denen aus der Zeit des Persönlichkeitskults unter Stalin bestehen: ‚Das alte Filmklischee', schreibt die Zeitung, ‚bestand darin, den Filmhelden Tag und Nacht in der kollektiven Gesellschaft verbringen zu lassen. Heute meidet er andere Leute und vertraut sich — seiner Guitarre an.' ‚In den alten sowjetischen Filmen', erinnert die Zeitung, ‚verfügte der Held über eine Modell-Fünfzimmerwohnung. Heute lebt er in einem bescheidenen, kümmerlichen Raum mit einer Waschschüssel.' Die Beispiele sind dem neuen Film: ‚Die beiden Fjodors' entnommen. Der Held der alten Filme mied alle weltlichen Dinge. Jetzt ißt und trinkt er mit Genuß. In der Vergangenheit pflegte er sogar die Liebe gering zu schätzen. ‚Unser moderner sowjetischer Film', schreibt die ‚Komsomol Prawda' in halbschockiertem Ton, ‚fühlt sich verpflichtet, den Helden im Bett zu zeigen — mit seiner Frau — und dies sogar mehr als einmal.' In den alten Tagen war die Hauptgestalt auch immer ein nie ermüdender, munterer Bursche: ‚heute sind Hauptdarsteller oder Darstellerin den ganzen Film hindurch nachdenklich und traurig.'

Wer einige der neuen russischen Filme gesehen hat, wird den Wechsel schon bemerkt haben. Aber der zitierte und andere sowjetische Berichte bestätigen, daß diese Entwicklung keine isolierte Erscheinung ist, sondern daß aus ihr ein bestimmter Trend spricht. In der Tat haben diese neuen Filme die Regeln, die in den letzten dreißig Jahren von der kommunistischen Partei für den sowjetischen Film vorgeschrieben waren, völlig umgekehrt. Wie haben die Regisseure das erreicht? Wieder gewährt uns die ‚Komsomol Prawda' einen Einblick in das Geheimnis. Sie haben sich darum bemüht, ein Drehbuch zu bekommen, das von einer echt menschlichen Geschichte handelt, zugleich aber alle die notwendigen Klischees enthält, die von der kommunistischen Parteiideologie gefordert werden. Infolgedessen passiert das Drehbuch vor der Produktion alle Hür-

den der Zensur. Dann bastelt der Regisseur an dem Manusprikt herum und bringt schließlich ein Drehbuch zustande, in dem etliche von der Partei geforderte Dinge herausgeschnitten sind. Einige läßt er aber noch stehen; sie sollen sozusagen als Schutzbrief dienen. Dann wird der Film gedreht. Schließlich gelingt es dem Regisseur, durch geschickte Manipulationen alle alten Klischees herauszueskamotieren. Nun hat der Film seine kommunistisch-propagandistische Note eingebüßt. ‚Komsomol Prawda' zitiert als speziellen Fall den ungeheuer populären Film ‚Frühling an der Uferstraße' ... Nur die ‚häuslichen' und ‚persönlichen' Episoden sind stehengeblieben, das gemeindliche und ‚soziale' Leben wurde fallen gelassen.

Das Herumexperimentieren an der ursprünglichen story eines Films ist eine allgemein bekannte Schwäche der Direktoren und Produzenten auf der ganzen Welt. Aber hier geschieht es mit dem bestimmten und bewußten Ziel, statt einer politischen Predigt ein Kunstwerk zu schaffen. Nach jenem Zeitungsbericht ist Khutsiev keineswegs der einzige Regisseur, der solche ‚Schnitzer' macht, wie ‚Komsomol Prawda' sie nennt. Wer sind diese anderen Regisseure? Eines wissen wir sicher, daß es alles jüngere Leute sind. Der erwähnte Artikel beginnt ausdrücklich damit, daß er feststellt: ‚Wir wollen über unsere *jungen* Filmregisseure sprechen' ...

Die jüngste Entwicklung des Films in anderen Ländern hat natürlich einigen Einfluß auf den russischen gehabt. Ausländische Filme werden nun ziemlich häufig gezeigt. Aber im großen und ganzen scheinen die jungen russischen Regisseure ihre neuen Ideen und Techniken unabhängig von ihren ausländischen Kollegen erarbeitet zu haben; lediglich Italien macht eine gewichtige Ausnahme. Dem neo-realistischen italienischen Film der Jahre nach dem Krieg schreibt man in Rußland einen weitgehenden Einfluß auf den eigenen zu. Aber ebenso, wie sich der italienische Film neuen Zielen zugewandt hat, tat es auch der russische. Die neuen Ideen sind zugleich fest in der besten Tradition der Kunst der alten Meister des russischen Films gegründet, ja, sie sind geradezu aus ihr herausgewachsen. Die von der ‚Komsomol Prawda' angeprangerten Studenten des Filminstituts, der VGIK, werden aktiv gefördert und ermutigt von ihren Professoren, die die Zeitung als die berühmtesten und angesehensten der sowjetischen Filmwelt bezeichnete. Diese Lehrer setzten den Studenten bewußt ein zweifaches Ziel für ihre Arbeiten: in erster Linie unterwiesen sie sie darin, Filme und Filmmanuskripte zu machen, die den Beifall der zuständigen Stellen finden sollten. Sie nennen diese Arbeiten ‚Produktionsfilme' — das heißt Filme, die dem Publikum vorgeführt werden sollen. Aber die anderen Arbeiten, die ‚Diplomarbeiten' genannt werden, werten sie unter ganz anderen Gesichtspunkten. Diese Arbeiten sind es, die eigentlich zählen, für die Studenten wie für die Professoren.

So haben wir in der Filmsparte dieselbe Situation wie auf dem Gebiet der Literatur: die sogenannte ‚innere Emigration'. Man erfährt nun, daß in diesem Institut wahrscheinlich schon seit zwanzig oder gar dreißig Jahren Filmmanuskripte und auch vollständige Filme hergestellt wurden, die niemals der Zensur der Partei ausgesetzt werden sollten und deswegen auch nicht darauf hoffen konnten, das Volk zu erreichen, die aber die beste Tradition des sowjetischen Films lebendig erhielten.

Aber jetzt schlüpft, genau wie in der Literatur, immer mehr von dem Standard der ‚Diplomarbeiten' in die ‚Produktions'-Filme hinein — was in der alten Zeit nur selten möglich war. Dafür gibt es mehrere Gründe; als wichtigsten, so seltsam das scheinen mag, den Druck der öffentlichen Meinung. Das sowjetische Publikum zeigte kein Interesse mehr an Propagandafilmen. Die Partei befand sich in dem Dilemma, entweder ‚ideologisch gesunde' Filme zu zeigen, die ihren Eindruck verfehlten, oder populäre Filme, die wenig oder gar keine politische Propaganda enthielten. Sie ordnete eine gründliche Untersuchung an. Das geschah schon zu Stalins Zeit und auch noch später. Aber es war erst vor kurzem möglich, daß die Filmfachleute ihre vorgesetzten Stellen beim Wort nehmen und so deutlich werden konnten.

Ein gutes Beispiel der vernichtenden Kritik, der die politischen Propaganda-Filme unterworfen wurden, erschien in dem sowjetischen Filmjahrbuch. Der eindrucksvollste Essay dieses Buches ist der einleitende des sowjetischen Filmkritikers Khanjutin. Auch bei ihm findet man den Begriff ‚Produktions'-film. In einer brillanten, wenn auch erbarungslosen Analyse legt der Autor die intellektuelle, ästhetische und moralische Armut solcher Filme bloß. Er greift ihre

‚elementare Schulmeisterei und ihren Dogmatismus' an — ihre Predigerei. Aber der Essay befaßt sich auch mit der Zukunft des sowjetischen Films. Er behandelt die großen, allgemein gültigen Fragen der Kunst in einer erleuchteten und konstruktiven Weise. Der Autor zitiert den ärgerlichen Protest Dovzhenkos, des weltberühmten sowjetischen Filmregisseurs, der 1956 starb, gegen diejenigen, die ‚das Wesen des Menschen in Produktionsziffern ausgedrückt sehen'.

Zweifellos haben solche Ausführungen hervorragender Kritiker und Fachleute, die den geistigen Hunger des heutigen russischen Volkes sichtbar machen, ebenso großen Einfluß auf die neue Schule des sowjetischen Films gehabt wie die Professoren und Lehrer an den Filminstituten. Der Artikel in der ‚Komsomol Prawda' über die jungen Regisseure weist nach, daß es einen bestimmten Zug gibt, der sie von den alten unterscheidet und der ihnen allen gemeinsam ist: das ist ihr ‚Humanismus' und ihr Interesse für den einzelnen Menschen. Dieser Trend fort vom ‚Kollektiv' zum Individuum hat sich auch sehr deutlich auf anderen Gebieten der sowjetischen Kunst gezeigt, besonders auf dem der Literatur. Sicherlich sind die besten und erfolgreichsten sowjetischen Filme diejenigen, die Glanz und Elend des menschlichen Geistes am Einzelmenschen und nicht an der sozialistischen Gemeinschaft darstellen.

Wie reagiert die kommunistische Partei auf diese beunruhigenden Zeichen? Keineswegs besonders ermutigend. Im Frühjahr beriefen die zuständigen Stellen eine Reihe von Konferenzen für die Filmschaffenden ein. Sie waren nicht besonders fruchtbar und zeitigten wenig mehr als den üblichen Ruf nach Filmen mit modernen Themen. Im April wurde in Kiew ein sowjetisches Filmfestspiel aufgezogen, eine Art Vorprobe für das im August stattfindende internationale. Es gab für die neue Richtung karge Anerkennung. Die Hauptpreise wurden zwei älteren Regisseuren zuerkannt . . . Die Preise kommentierend, schrieb die Zeitung ‚Sowjet-Kultur', ‚Partei und Volk erwarteten, daß die Schaffenden auf dem Gebiet der wichtigsten Kunst, des Films, Werke hervorbrächten, die aktiv für die kommunistische Erziehung der Arbeiter eingesetzt werden könnten.' Erwünscht wären Filme, die ‚den höchsten ästhetischen Geschmack pflegten und gleichzeitig Propaganda für die Grundsätze der kommunistischen Moral wären'.

Aber man kann solche Filme fordern und trotzdem keine Möglichkeit haben, die Leute dazu zu bringen, sie sich anzusehen. Wenn die Reaktion des Publikums etwas ist, nach dem man gehen kann, sieht es so aus, als ob der Mann auf der Straße weiterhin am Kassenschalter des Kinos gegen die Ziele der Partei stimmen wird."

New Yorker Premiere

Der bekannte Theaterkritiker Henry Hewes bespricht in der New Yorker Literaturzeitschrift *„Saturday Review"* vom 25. April die verspätete Uraufführung eines Stückes von Tennessee Williams, die abseits des mondänen Theaterzentrums am Broadway stattfand.

„‚Ich steige auf im Feuer, rief der Phönix' ist unter den Dramen von Tennessee Williams das echteste. Es ist tatsächlich so reines Drama, daß der Dichter, als er es im Jahre 1949 schrieb, nicht glaubte, daß es überhaupt im Theater aufgeführt werden könnte. Glücklicherweise beweist die öffentliche Darbietung im New Yorker Chapter der ANTA-Matinee-Theater-Reihe, daß Williams mit dieser besonderen Einschätzung seines Werkes unrecht hatte, und deutet ganz allgemein darauf hin, daß der große Dramatiker mehr Vertrauen dazu haben sollte, daß das Publikum es lernen werde, das wertzuschätzen, was er selbst als die wertvollste seiner Schöpfungen betrachtet.

Das Stück wurde ohne Änderungen von einem Trio von Schauspielern aufgeführt, die sich ganz der inspirierten Schau des Dichters verpflichtet wußten. Es destilliert die Schönheit des Lebens von D. H. Lawrence in eine kurze Todesszene. Es hält sich nicht genau an die tatsächlichen Ereignisse während des letzten Tages in Vence, sondern versucht mehr, die poetische Wahrheit von Lawrences Geist zu gestalten, wie sie sich im letzten kritischen Augenblick offenbart haben könnte. Die sterbliche Hülle brannte durch ein inneres Feuer aus, wie es heißer nicht gedacht werden kann.

Um diese Wirkung zu erreichen, hat Williams den Besuch von Dorothy Brett erfunden, einer Frau, die den Dichter in einer kälteren und zurückhaltenderen Weise zu lieben scheint, als dies Lawrences Frau Frieda tat. Bevor Brett ankommt, hören wir Lawrence zu seiner Frau sagen:

‚Ich habe das albdrückende Gefühl, daß ich, während ich sterbe, von Frauen umgeben sein werde. Sie werden durch die Tür und die Fenster in dem Augenblick hereinbrechen, in dem ich die Kraft verliere, sie wegzustoßen. Sie werden jammern und wie Tauben um den verbrannten Phönix herumflattern. Sie werden mein Gesicht und meine Hände mit häutigen Küssen und kleinen rieselnden Tränen bedecken.'

Lawrence läßt Frieda versprechen, daß sie ihn allein sterben lassen wird, feurig und rein wie ein altes Tier. Alfred Ryder spielt die Rolle des sterbenden Mannes wundervoll leidenschaftlich, zornig und prophetisch. Es gelingt ihm eine liebenswerte Trauer, wenn er leise sagt: ‚Die Leute sind so verdammt kompliziert, und doch bedeutet ihnen nichts viel.'

Und mit einem Ausdruck, der an Dylan Thomas' ‚Und der Tod soll nicht herrschen' erinnert, stirbt Mr. Ryders Lawrence großartig mit den Worten: ‚Die Sonne ist im Untergehen. Sie wird von der Hure Dunkelheit verführt. Jetzt hat sie sie, sie paaren sich. Die Sonne ist erschöpft, die Hure hat ihre Stärke von ihr weggenommen, und jetzt wird sie beginnen, sie zu vernichten. Sie frißt sie auf ... Aber die Sonne wird nicht drunten bleiben. Sie wird wieder aus ihrem Leib heraussteigen und es wird Licht sein ... Immer wird Licht sein.'

Als Frieda verkörpert Viveca Lindfors eine sinnenhafte Gestalt, die schnell reagiert und immer wechselt. Im einen Augenblick ist sie rachsüchtig, im andern beschützend. Sie stichelt an ihren kranken Mann hin und ist außer sich, wenn der Ärger, zu dem sie ihn damit reizt, ihn dem Tode näher bringt. Am Ende triumphiert sie, als der sterbende Lawrence sie zu sich ruft.

Die andere Frau, Brett, wird von Nan Martin dargestellt, die bezaubert, wenn sie mit Lawrence kindliche Spiele spielt, welche die Zärtlichkeit ersetzen sollen. Frau Martin macht ihre Rolle zu einem Walzer der Ehelosigkeit, der im Kontrast zu Frau Lindfors' sinnlicher Symphonie steht.

Daß ‚Ich steige auf im Feuer, rief der Phönix' zehn Jahre lang auf seine New Yorker Premiere hat warten müssen, ist kaum zu verstehen, doch es könnte keine bessere Aufführung gefunden haben. Ist Williams' Verbindung mit dem Off Broadway (den Theatern abseits des Broadway) vielleicht ein Zeichen für die wachsende Revolte der Dramatiker und Produzenten gegen die Aufführungsbedingungen, die hier am Broadway selbst auferlegt werden und die ihnen diktieren, daß sie alles, aber auch alles und alles tun müssen, um den seichtesten Wünschen eines Publikums entgegenzukommen, das kein Unterscheidungsvermögen hat? Diese Vermutung fände in mehreren andern Theaterereignissen der vorigen Woche eine Stütze."

Besuch bei Danilo Dolci

Über den im Gebiet des ehemaligen Königreichs Sizilien (Mezzogiorno) wirkenden Sozialreformer Danilo Dolci, der vor kurzem nach einem sensationellen Freispruch in erster Instanz von einem Berufungsgericht eines politischen Deliktes wegen zu einer Gefängnisstrafe verurteilt worden ist, schreibt Isabelle Vichniac in der dem Linkskatholizismus nahestehenden Zeitung *„Le Monde"* (Wochenausgabe vom 26. 2. bis 4. 3. 1959):

„Danilo Dolci hat sich in Spine-Sante, dem ärmsten Viertel von Partinico, niedergelassen, dem Ex-Lehen des Banditen Giuliano, dreißig Kilometer vor Palermo. Er hat dort etwas unternommen, was er selbst die ‚Planierung von Grund auf' nennt, d. h. die vollständigste soziale Aktion, die es geben kann, weil sie sich zugleich auf der moralischen, sozialen, erzieherischen, wirtschaftlichen und technischen Ebene bewegt, ohne eine davon zu Gunsten der anderen zu vernachlässigen. Aber niemand ist ein Prophet in seinem Lande: abgesehen von einigen Persönlichkeiten, denen die Entwicklung des mezzogiorno am Herzen liegt, und von Leuten wie Carlo Levi, dem Autor des berühmten Buches ‚Christus kam nur bis Eboli', die dem Experiment Dolcis von nahem zugesehen haben, trifft sein beispielhaftes Unternehmen in Italien auf ein erstaunliches Unverständnis, während Wirtschaftler und Techniker mit bekannten Namen aus Frankreich, den skandinavischen Ländern, der Schweiz, England und Deutschland in Sizilien in den verschiedenen von Dolci geschaffenen und beseelten Zentren arbeiten und Vittorio de Sica erklärt, Dolci habe ‚die Ehre Italiens gerettet'.

Im Zentrum Palermos, dem Gebiet zwischen der Kathedrale und dem Justizpalast, leben mehr als zehntausend Menschen in schmutzigen Baracken ohne Fenster und ohne Kamin. Die Kinder sind zum größten Teil Analphabeten, und was sich die Erwachsenen an Bildung aneignen konnten, über-

steigt im allgemeinen durchaus nicht eine halbjährige Volksschulbildung. Von den Lebensbedingungen in den nahe dem Hafen und in den unteren Bezirken gelegenen Vororten aber, in denen Tausende von Familien eingepfercht leben, kann man sich nur eine Vorstellung machen, wenn man Dolcis ‚Enquête à Palerme' gelesen hat.

Für alle, die direkt daran interessiert sind, daß mehr als die Hälfte der Bevölkerung Westsiziliens in das Mittelalter verbannt bleibt, ist Dolci nur ein gefährlicher Agitator. Für diejenigen, die gegenüber Danilo Dolcis Alarmruf: ‚Wir leben in einer Welt von durch unsere Schuld zum Tode Verdammten' taub bleiben wollen, ist er nur ein Mystiker, dessen Versuche alle scheitern müssen; und es gibt viele andere, die sich mit so veralteten Argumenten zufrieden geben wie: ‚Diese Leute merken ihr Elend gar nicht', oder: ‚Man kann für diese Leute nichts tun, die Menschen im Süden sind so faul.' Haben sie denn nichts von dem Erfolg gehört, den Olivetti erzielte, als er sich entschloß, ein ansehnliches Kapital zu riskieren, um oberhalb Neapels eine Fabrik zu errichten, die nur fünf Techniker aus dem Norden beschäftigt, während die übrigen Hand- und Facharbeiter sämtlich aus den ‚Menschen des Südens' rekrutiert wurden?

Da er keine Hilfe auf seiten der Linken findet, außer bei einigen einzelnen, bleibt Danilo Dolci ein politisch einsamer Mann. Auch die Kirche gewährt ihm keine Unterstützung mehr, weil ihn die kirchlichen Autoritäten als etwas häretisch empfinden. Was die Maffia anbetrifft, die in diesem sarazenischen Teil Siziliens besonders stark ist, so attackiert sie ihn im Augenblick nicht, sondern überläßt dies der Sorge der offiziellen Polizei.

Für diejenigen schließlich, die auf dem klassischen Wege der Politik zum sozialen Fortschritt kommen wollen, hat Danilo Dolci sicherlich ein großes persönliches Verdienst, aber seine Aktion reicht ihnen nicht weit genug. Ihre Auffassung veranschaulicht die Reaktion Pietro Nennis deutlich genug.

Der Führer der sozialistischen Partei Italiens hat nicht verhehlt, daß er die Verurteilung Danilo Dolcis willkürlich findet. Aber wenn er auch die menschliche Qualität Dolcis anerkennt, so gibt er doch seinen Handlungen keinerlei Kredit. Obwohl er Deputierter von Palermo ist, sah er sich niemals veranlaßt, Danilo Dolci aufzusuchen oder nach Partinico zu gehen, wo, während wir uns mit Nenni in seiner luxuriösen Villa in Formia unterhalten, ein Aldous Huxley, der zu der englischen Ausgabe der ‚Enquête à Palerme' ein Vorwort geschrieben hat, Dolci besucht, um sich seine praktischen Einrichtungen aus der Nähe anzusehen. Hat sich Nenni, der mit soviel Feuer von den ‚alten sozialistischen Traditionen Siziliens' spricht, je ein wenig abseits der Kathedrale im Cortile Cascino umgesehen, wo ganze Familien auf Matratzen leben, in Löchern ohne Luft und Licht, wo der Unrat und die Ratten sich vermehren? Ein kleines Mädchen, das von einer Ratte in den Kopf gebissen wurde, starb an den Folgen.

Inmitten von soviel Unverständnis und trotz ungezählten Schwierigkeiten bleibt Dolci seinem Unternehmen treu. Dank ihm erwacht allmählich eine Bevölkerung, deren tausendjährige Verzweiflung sie apathisch gemacht hatte und die eine dicke Schicht von Vorurteilen und Aberglauben von der sozialen Wirklichkeit isoliert. Die Verantwortlichen ihrerseits reiben sich die Augen. Der christlich-demokratische Bürgermeister von Palermo hat Dolci soeben versprochen, den Cortile Cascino zu zerstören. Dank Dolcis verlängerten Fasten und seinen bemerkenswerten soziologischen Studien wurde Alarm geschlagen. Man kennt heute die Ausdehnung des moralischen und materiellen Elends, das in dieser Region Siziliens schwelt. Der Fatalismus herrscht dort nicht ohne Grund, während die chronische Arbeitslosigkeit lediglich auf Unwissenheit und Mangel an Organisation beruht.

In Palermo selbst kann die Arbeitslosigkeit nur durch Industrialisierung beseitigt werden, eine Aufgabe, die Milliarden erfordert und damit Dolcis Möglichkeiten übersteigt. Deshalb beschränkt er seine Aktion in den städtischen Gebieten auf soziale Hilfe und auf den Kampf gegen das Analphabetentum und bemüht sich dabei inständig, die Behörden zu interessieren und ihnen durch seine Untersuchungen zu helfen. Auf dem Lande dagegen hofft er, dank rationeller Arbeit, die zugleich erzieherisch und technisch ist, die Vollbeschäftigung ohne Investierung zu großer Kapitalien erreichen zu können. Mit dem Ertrag des Leninpreises, den er empfing, hat er in Partinico ein Studien- und Anregungszentrum für die Vollbeschäftigung geschaffen. Ihm sind vier Zentren angeschlossen, die im Innern des

Landes errichtet wurden. Jedes der fünf Untersuchungs- und Aktionszentren strahlt auf eine Gruppe von Weilern und Dörfern aus, die unter den gleichen geographischen und demographischen Bedingungen leben.

Jeder so begrenzte Bezirk wird von einer Gruppe ‚Dolci-Freunde' betreut, welche dort eine hauptsächlich aus Agronomen und Sozialarbeitern bestehende Gruppe unterhält, zu der sich verschiedene Techniker und Freiwillige gesellen. Diese Gruppe sieht sich den verschiedensten Problemen gegenüber, wie dem Kampf gegen die Wasserverschwendung und die Verschwendung von Dünger (Dolci hat uns ein brachliegendes Feld gezeigt, das von Steinen bedeckt, aber von ungeheuren Misthaufen umsäumt war, die verbrannt werden sollten, weil die Bauern nicht wußten, daß man sie als Dünger verwenden könnte), der medizinischen Hilfe und der Erziehung sowohl in moralischer als auch in beruflicher Hinsicht, dem Kampf gegen die Tradition der Gewalt und dem Kampf gegen das Analphabetentum usw. Im Innern des Landes muß man die Bauern darüber aufklären, daß es Gemüse gibt, was sie überhaupt nicht zu wissen scheinen: in einigen Gegenden waren sie völlig erstaunt, als sie hörten, daß man Kartoffeln bauen könnte. In den Häfen und den Dörfern am Meer muß man auch den Fischern ihre beruflichen Rechte klarmachen, besonders daß sie sich dagegen wehren können, wenn ungesetzlicherweise Leute mit Dampfbooten in Gebieten fischen, die ihnen verboten sind, und zuweilen sogar den Fischbestand mit Dynamit ruinieren.

Obwohl Borgo di Dio, ein von Dolci erbautes Musterdorf, berühmt geworden ist, sehen wir uns einer mit viel Geduld durchgeführten und wenig Aufsehen erregenden Arbeit gegenüber. Sie hat aber wenigstens einen Anstoß gegeben. Die Erzieher des Landes haben mit Interesse an einem Vorbereitungskursus für aktive Erziehung teilgenommen, den Dolci organisiert hatte. Die fortschrittlichsten Elemente von Partinico bieten ihre Mitarbeit im kulturellen Zentrum an, das kürzlich geschaffen wurde; in dieser Stadt von 25 000 Einwohnern, die nicht einmal eine Buchhandlung besaß, wurde von diesem Zentrum aus eine Buchausstellung organisiert, die einen ungeheuren Erfolg hatte: viele Menschen kauften dort zum ersten Male in ihrem Leben ein Buch. Unter den verkauften Büchern war auch ‚Doktor Schiwago'. Andererseits hat sich ein junger Arzt von Partinico erboten, mit Dolci zusammen ein medizinisches Zentrum zu errichten und den Kampf gegen die Tuberkulose und die Rachitis aufzunehmen.

Danilo Dolci ist also durchaus nicht nur der Mystiker, als den man ihn sich gern vorstellt (er ist es gewesen und hat sich aus dieser Erfahrung Ideale und Glauben bewahrt). Er ist von Beruf Architekt und ein Mensch, der in die Tat umsetzen will, ein Baumeister. Als Gegensatz zu seiner Haltung kommt mir ein Ausspruch in den Sinn, den ich in Rom von einem charmanten alten Professor hörte. Die Arme gen Himmel gehoben rief dieser voll von Wissen und gutem Willen, die er sein Leben lang dem Studium des mezzogiorno gewidmet hatte, aus: ‚In Sizilien kann man nichts machen, solange es dort die Maffia gibt!' Danilo Dolci hebt seine Arme nicht zum Himmel; er hat sich auf der Erde niedergelassen und ein Werk mit langem Atem angepackt. Das einzige, das die Maffia vielleicht überwinden wird, nicht mit Gewehrschüssen, sondern indem es das Übel an der Wurzel angreift und das zwielichtige Klima von Bewunderung und Furcht methodisch zerstört, das der Maffia zu herrschen erlaubt. Es ist übrigens bemerkenswert, daß die Maffia in den bestentwickelten Gebieten Siziliens (Catane und Syrakus) nicht existiert, während sie in der Provinz Palermo allmächtig ist und in den Augen der niedrigsten Schichten die einzige wirkliche Macht repräsentiert."

Wesen und Geschichte

Gerhard Krüger, Grundfragen der Philosophie. Geschichte – Wahrheit – Wissenschaft. Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1958, 288 S., Ln. 28,50 DM.

Ein Gedanke kann eine Last sein. Nicht nur weil er schwer zu denken ist, sondern weil er zur Entscheidung zwingt. Wohl wird heute viel, viel zu viel von Entscheidung gesprochen, auch und gerade in den Bereichen, wo es meist zu laut zugeht, um einer echten Entscheidung die notwendige Ruhe zum Entschluß zu schaffen. In Gerhard Krügers neuestem Buch jedoch geht es nicht um irgendwelche Fragen, wie sie die spezialistische philosophische Forschung seit eh und je aufwirft, sondern ausdrücklich um *Grundfragen*. Dabei werden in ihm nicht nur objektivistisch Grundfragen der *Philosophie* behandelt, sondern Grundfragen *an* die Philosophie gestellt, ja, darüber hinaus noch in einem dritten Sinne der *Grund* der Fragen der Philosophie überdacht.

Krüger sucht bewußt dem Vorwurf bloß objektivierenden Philosophierens von vorneherein den Boden zu entziehen, und das will sagen: einem unexistentiellen, abständigen, abstrakten, letztlich entscheidungsfreien Philosophieren. Er behandelt deshalb die Grundfragen von Geschichte, Wahrheit und Wissenschaft nicht als bloße Probleme, die eine zum Menschen beziehungslose Fragwürdigkeit in sich tragen und die man rational und unbeteiligt stellt, sondern er entwickelt die *Problematik des Fragens selbst*, und zwar aus der Not und den Widrigkeiten unserer Zeit. Krüger fragt nicht etwa im Stile der heute so beliebten sogenannten Quiz-Fragen, dieser leidigen und unverbindlichen Säkularisationen des Ursprünglichsten im Menschen: seines Fragens, das allein zum Ursprung findet. Der Leser ist vielmehr gezwungen, Krügers Fragen als eine an sein Selbst gerichtete, als *peinliche* Befragung aufzunehmen. Manchmal ist sogar trotz aller stilistischen Gehaltenheit etwas von dem tödlichen Ernst der Frage spürbar, das heißt davon, daß alles davon abhängt, ob der Mensch dem *Anspruch* in der richtigen Weise antwortet, durch den der Mensch auf sich selbst hin an-gesprochen wird. In solchem Sinne zwingt Krüger in *ein existentielles Kreuzverhör*. Es ist ja nicht damit getan, daß die auftretenden Schwierigkeiten gut formuliert werden, heute, morgen und in Zukunft gut formuliert werden. Ja, die bloße Lust am Formulieren kann so etwas wie eine Entlastung vom tödlichen Ernst der Frage selbst sein. Krügers Überlegungen — trefflich und verständlich in der Abgewogenheit eines reifen Denkens abgefaßt — leben es vor, daß man nicht sagen darf: seht, das ist das Problem, ein schönes Problem, und dort, seht, ist noch ein Problem, vielleicht ein noch schöneres Problem, wie dies ein zur Existenz des Menschen beziehungslos gewordenes Philosophieren tut. Krüger läßt uns erfahren: *Wir* sind das Problem. Das Problem ist die in unser Leben eingegangene, unsere Subjektivität durchzuckende Unfeststellbarkeit unseres Wesens.

Damit sind wir mitten in Krügers Gedankengängen. *Ist* es überhaupt so, daß wir von einer Nicht-Feststellbarkeit unseres Wesens sprechen dürfen? *Ist* unser Wesen wirklich nur die stetige Veränderung, das Vermögen zu stets neuen Entwürfen unserer selbst? „Ist es wirklich wahr . . ., daß der Mensch kein bleibendes Wesen hat?" Um diese Grundfrage geht es Krüger letztlich, von ihr bezieht er sein Engagement, und auf den Nachweis einer Wesenskonstante im Menschen zielt sein ganzes gedankliches Mühen. Wie aber soll dieses *Wesen* des Menschen erkannt werden? Gibt es außer der *Geschichte* und ihrem *Weg* einen Zugang zu ihm? Was ist die Geschichte? Und ist nicht gerade die „totale Geschichtlichkeit", in die der Mensch heute geraten ist, das „schwerste und dringendste Problem"? Die Grundfrage nach der Geschichte taucht auf!

Man kann *die Geschichte* betrachten als das lange Vergangene, das einst Geschehene, das hinter uns Liegende, nicht mehr zu Betretende. Solch ein Geschichtsverständnis steht vor einem Grabstein, der nichts hält, wenn man ihn betrachtet. Man kann

aber auch vom Vergangenen in der Erinnerung und Verinnerlichung der eigenen Herkunft so betroffen werden, daß man sie als das eigenste Schicksal erkennt, daß man *sich* in *ihr* erfährt. Man steht dann gewissermaßen auch vor einem Grabstein, aber man liest — seinen eigenen Namen. Welch eine Kraft muß ein solches Geschichtsverständnis entfalten, das die Geschichte *in sich* erfährt, den Stein sprengt und das Schicksal in die Hand nimmt! Auf diese Kraft vertraut Krüger, wenn er den *Weg* der geschichtlichen Herkunft des Menschen und seine philosophische Auseinandersetzung mit der Grundfrage nach Wahrheit und nach Wissenschaft überdenkt. Aber — und das ist das Besondere — er *konstatiert* nicht einfach, er nimmt nicht einfach den Gang der Geschichte *hin*, er *verwirft* ihn auch in manchen Zügen als *Irrweg*. Um aber Weg von Irrweg zu scheiden, bedarf es eines Richtmaßes. Wir stehen vor einer Problematik, in die Krügers Philosophie *selbst* gerät.

Wie soll das Wesen der Philosophie erkannt werden? Über den *Weg*, den sie genommen hat? Dann wird aber ihr *Wesen* von ihrer Geschichte abhängig gemacht! Wie soll der Weg der Philosophie *begriffen* und vor allem *beurteilt* werden? Über das *Wesen*, das ihr eignet? Dann verliert der *Weg*, die Geschichte, die echte Bedeutung! Wird das Wesen also über den Weg gefunden oder der Weg durch das Wesen bezeichnet? Wir stehen vor der Grundfrage nach dem Vorrang von Geschichtlichkeit oder Wesentlichkeit als Prinzip der Philosophie. Anders und hautnäher gefragt: hat der Mensch tatsächlich ein gegebenes Wesen als „natürliche Mitgift" oder aber schafft er sich als sich ewig Wandelnder im jeweiligen Entwurf stets neu? Auf der einen Seite steht *Plato* und die ewige Wesenheit, auf der anderen als ihr konsequentester Denker *Nietzsche* und die Geschichtlichkeit. Wesen und Weg der Philosophie entsprechen einander nicht mehr.

Soll unser Philosophieren nicht gewissermaßen ins Blaue hineinreden, so muß eingedenk dieses Grundproblems eine radikale *Selbstverständlichkeit des Philosophierenden* mit sich und der Lage vorausgegangen sein. Wer Gerhard Krüger kennt, wird nicht erstaunt sein, daß er sich für die „ewigen Wahrheiten", für eine „Metaphysik der Wahrheiten" gegen die Geschichtlichkeit und den instabilen Wandel entscheidet. *Wie* er es aber tut, das ist in der ganzen Gewissenhaftigkeit und Scharfsinnigkeit die Leistung eines Buches von ungewöhnlicher philosophischer Redlichkeit. Ob man Krüger folgt, hängt einmal davon ab, ob man sich durch seine kritische Darstellung des *Weges* der Philosophie von der Antike bis in die Gegenwart überzeugt weiß, der auf Grund der *platonischen* Idee einer Wesensphilosophie interpretiert wird. Und zum anderen davon, ob gewisse Erfahrungen, die Krüger als *Wesenserfahrungen* systematisch deutlich zu machen sucht, diese Wegbeurteilung hinlänglich stützen. Aber auch die Gegner werden einerseits nicht umhin können, die Übersichtlichkeit anzuerkennen, mit der sich der dichte Wald der Geschichte lichtet, wo man meist vor lauter Einzeluntersuchungen den großen Zusammenhang nicht sieht, wenn durch Krüger der Kompaß der Philosophie wieder auf die *Griechen* und ihre, wie er sagt, „magistrale Autorität" ausgerichtet wird. Und sie werden andererseits von der Vorbildlichkeit der künstlerischen und der allgemeinen Lebenserfahrungen für eine Philosophie nicht unbeeindruckt bleiben können, die ihre Aufgabe und ihren Sinn darin sieht, eine *gegebene* Welt und ein *gegebenes* Wesen zu offenbaren. Denn Krügers Beweisgang für die These, daß die Philosophie philosophiegeschichtlich *Platonismus* und systematisch die Wissenschaft vom Ganzen eines gegebenen *Kosmos* und dessen letzter Ur-Sache ist, also theologische Metaphysik, ist *zweigliedrig*. Man muß seine *geschichtslogische* und seine *systematische* Begründung durchdacht haben, ehe man etwa gegenüber dem nachfolgenden Zitat den Vorwurf des Absolutismus oder Apriorismus erhebt. Krüger schreibt: „Wenn man nun etwa aus der Weite des modernen historischen Weltbildes heraus fragt, ob wir uns wirklich entschließen wollen, diese europäische Tradition und ihr griechischer Anfang habe das Monopol der Wahrheit und alle anderen Kulturen, z. B. die der Chinesen und der Inder, seien davon ausgeschlossen, dann müssen wir den Mut haben zu sagen: *ja;* dieses Stück Geschichte hat in der Tat eine ausgezeichnete Bedeutung."

Während *Heidegger* bekanntlich die Verfallsgeschichte des Seinsverständnisses bereits mit *Plato* beginnen läßt, setzt sie bei *Krüger* erst mit dem *neuzeitlichen* Bewußtsein ein. Diese Beurteilung des *Weges* der

Philosophie, dem wir uns jetzt zuwenden, kommt daher, daß Krüger den Wahrheitsbegriff Heideggers ablehnt und für die Fortdauer des traditionellen Begriffs der Wahrheit als *Sachgemäßheit* eintritt, was paradoxerweise auch diejenigen Krüger danken werden, die Heideggers Wahrheitsbegriff gar nicht erst gedacht haben. Nach Krüger wird erst durch das Souveränwerden der menschlichen Vernunft und durch den modernen Gedanken von der Geschichtlichkeit des Menschen der falsche Wahrheitsbegriff geboren, und zwar der einer Menschen- und Zeitgemäßheit, d. h. der absoluten Maßgeblichkeit von Mensch und Zeit über die nur geschichtlich gewordene Wahrheit. Wenn auch die „totale Geschichtlichkeit" und die damit verbundene Veränderlichkeit des Menschen bis in seinen Wesensgrund hinein heute nach Krüger das „schwerste und dringendste philosophische Problem" ist, er hält es nicht für das fundamentalste. Er möchte gerade zeigen, daß in der Verwechselung des *modernen Ansatzes* der Philosophie mit ihrem *Prinzip*, in unserer Terminologie also des *Weges* mit dem *Wesen*, daß in der Vorordnung der Geschichte vor die Wahrheit der grundsätzliche Fehler der modernen Philosophie liege. Wenn Krüger in der Entwicklung seiner Gedanken trotzdem von der Geschichtlichkeit ausgeht, so nicht allein wegen der auch ihn ergreifenden existentiellen Erschütterung durch den Wirbel geschichtlichen Wandels, der in seiner fast totalen Form heute in irgend einer Weise wohl jeden Europäer außer Atem setzt, sondern auch aus der didaktischen Klugheit — sein Buch ist nicht umsonst das Ergebnis einer durch zehn Jahre hindurch überdachten Vorlesung —, um im gegenseitigen Verstehen den gemeinsam zu tuenden Schritt vorzubereiten. Man darf also den Untertitel des Buches: *Geschichte — Wahrheit — Wissenschaft* nicht als systematische Entwicklung *linear* verstehen. Er ist im Sinne einer *pädagogischen Darlegung* vom vordringlichsten Problem aus gemeint. Wahrheit, und zwar als ontische Sachgemäßheit, bleibt für Krüger in einem buchstäblichen Sinne die entscheidende Mitte für das Verständnis und die Stellung von Geschichte und Wissenschaft, den beiden anderen „Grundfragen".

Nachdem die *Griechen* entdeckt hatten, daß das Wesen der Philosophie die rezeptive Einsicht in einen gegebenen, maßgeblichen *Kosmos* ist, bedurfte es noch der *christlichen* Philosophie, um die Grundbegriffe des geistigen Selbst, das *Ich-Bewußtsein* und seine *Spontaneität* des Nachdenkens zu finden. Krüger führt die Untersuchung klar und zum Zwecke der Lehre terminologisch geschickt mittels des gegensätzlich zu verstehenden Begriffspaares von *Einsicht* und *Nachdenken* durch. Das heißt also, die Führung des Nach-Denkens durch die Einsicht in einen gegebenen Kosmos geht in der *Neuzeit* verloren. Die Vernunft wird autonom, rein souverän, von unbeschränkter Machtfülle und durch die Loslösung von jeder gegebenen Bindung letztlich irreligiös. Die ortlos gewordenen *christlichen* Probleme des Innern drängen zu denjenigen *Aporien*, in die das moderne Denken jetzt notwendig hineingeraten mußte und aus denen es, nach Krüger, selbst in seinen radikalsten Vertretern *Heidegger* und *Jaspers* nicht herauskommt, sondern nur immer tiefer hineingerät. Die Geschichte gibt selbst die Lehre! Wird sie zur Absolutheit erhoben, dann verliert sie ihren Sinn. Der Denker löst sich als souveräner von den Bindungen des innerweltlichen Menschseins, den — wie man sagen könnte — Großen Drei Krügerscher Systematik: der *Leiblichkeit*, der *Gemeinschaft* und dem einsichtig *Gegebenen*. Die Einsicht verliert somit das Nach-Denkliche, einem Gegebenen Nach-Denkende, und es setzt das bindungslose, radikal scheinende Nachdenken ein, das zum hemmungslosen und spontanen Er-Denken und schließlich zum bloßen Aus-Denken wird. In der *Rückkehr zu Plato* muß daher ein neuer Begriff des spontanen Denkens gefunden werden, sollen nicht wir alle einem Ende verfallen, wie es bisher allein in *Nietzsche* sich ankündigte, bei welchem der Wahnsinn der Ausdruck der ins Einzelschicksal umgesetzten und der zu Ende gelebten Aporien ist. Man könnte Krügers Erkenntnis in Kürze so formulieren: der zeitgenössische Heroismus, in welchem absurde Helden die Aporien gleich Sisyphos aushalten, ist solange unnötig, als er *unlogisch* ist. Ja, wenn er die sogenannten Aporien gar eigenhändig zu konstitutiv unlösbaren macht, wird er *unmoralisch*, weil er einen Denkfehler zur Tugend erhebt.

Hatte somit die *geschichtslogische* Sicht — die wir hier natürlich nur in ihren ab-

strakten und methodischen Grundlinien zeichnen konnten, die das Interesse an den Einzeldarstellungen wecken sollen — nach Krüger zu zeigen versucht, daß die souveräne Vernunft als Grund der Aporien in diejenige Grube gefallen ist, die sie sich selber gegraben hat, so unterstützt er diesen Beweisgang noch durch den Hinweis auf *Wesenserfahrungen*, die ihren Bestand durch alle Wege und Irrwege der Philosophie hindurch behielten. Hier ist besonders der Hinweis auf die Vorbildlichkeit der *Kunst* von Bedeutung, deren *Leibhaftigkeit* auch weiterhin und unbeschadet von anderen theoretischen Einstellungen die *Einsicht* in ein *gegebenes*, wenn auch nicht jedem Sinn einfachhin sichtbares Wesen vermittele. Kunst ist Krüger ein Modell und gilt ihm zum Beweis dafür, daß die Gestalten des sinnlich Gegebenen dem denkenden Geist etwas zu sagen haben, wenn er nur diesem Eindruck nicht voreilig und in souveräner Borniertheit ins Wort fällt. Ein Satz, der für Krügers Einstellung und die Offenheit seiner sensiblen und geistnahen Interpretationsbegabung kennzeichnend ist, möge für viele stehen: „Wir müssen die Quellen nicht nur zum Sprechen bringen, wir müssen uns auch etwas von ihnen sagen lassen." Auch die Tatsache der allgemeinen *Lebenserfahrungen*, die jeder gewinnt, sind ihm Zeugnisse für die Möglichkeit, einen neuen Begriff von Wissenschaft zu finden, da sie echtes Wissen und *zugleich* gelebte Wahrheit verkünden und nicht nur als einfache naturwissenschaftliche Gewißheit zu verstehen sind. In all diesen verschiedenen Erfahrungen von *Gegebenem* richtet sich die Interpretation als geisteswissenschaftliche Methode auf ein in Einsicht erlebtes Wesen, dem nachgegangen und nach-gedacht wird. Sie alle — und darauf kommt es Krüger schließlich an —, sie alle setzen das, wie er mit Plato sagt, „Erleuchtende" voraus, das als Einsicht erfahren, dem diskursiven Nach-Denken zur methodischen Bewährung überantwortet wird. Das „Erleuchtende" ermöglicht überhaupt erst das Denken, es spricht aus jedem Gegebenen, besonders aber in den „Grenzsituationen" als „Erlebnis des Seins" und wir gelangen so in der Erfahrung vor Gott.

Krüger hat sich *für Plato gegen Nietzsche* entschieden. Nur dem übergeschichtlich, vom Wesen her Denkenden ist diese „Rückkehr" als *Wieder*-holung möglich. Dem geschichtlich Denkenden mag sie als bloße Wieder-*holung*, als unmöglicher Revisionismus erscheinen. Krüger kapituliert jedoch nicht vor dem *Weg* der Philosophie, denn er fühlt sich durch das „Erleuchtende" ihres Wesens vor der Macht der Geschichte gefeit. Aber selbst wer in dem letztlich religiösen Fundamentalbegriff des *Gegebenen* — an welchem alles hängt — als „moderner Denker" die Schwierigkeiten einer konstitutionellen Unklarheit sieht, wird sich der vorbildlichen Empfänglichkeit eines Denkers wie Gerhard Krüger für das platonisch „Erleuchtende" nicht verschließen können, in welchem sich, so es nur vorsichtig genug von allem Blendenden des vordergründig Gegebenen abgehoben wird, vielleicht die wahre Bedeutung der Welt für unser Denken öffnet. Mit diesem Gedanken vom „Erleuchtenden", diesem Aufleuchten des Wesens, ist das *Herz* seiner Philosophie freigelegt. Wenn es auch *in* der Geschichte schlägt, es schlägt nicht nur *für* die Geschichte. Von hier aus versteht sich, daß Krüger trotz allen historischen Analysen nicht den *Prozeß* der Geschichte beschreiben will, sondern der philosophischen Geschichte der Neuzeit den *Prozeß machen* möchte. Richard Wisser

Konzentration auf das Wichtige

Evangelisches Kirchenlexikon Bd. 2, H — O. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1958, 1794 Sp., 75,50 DM. Bd, 3, P — Z. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1959, 1945 Sp., 81,60 DM. — *Religion in Geschichte und Gegenwart* Bd. 2, D — G. Verlag J. C. B. Mohr, Tübingen 1958, 1924 Sp., Ln. 101,- DM. — *Ruth Rouse* und *Stephan Charles Neill*, Geschichte der ökumenischen Bewegung Teil 1. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1957, 556 S., Ln. 15,80 DM. Teil 2. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1958, 525 S., Ln. 15,80 DM. Beide Bde. zusammen 27,- DM. — *Herders Kleines Bildungsbuch*. Verlag Herder, Freiburg 1957, 880 S., Ln. 16,50 DM.

Recht besehen ist es kaum möglich, Lexika zu „besprechen". Sie setzen sich ihrem Wesen nach aus einer Vielzahl kleinerer Artikel zusammen, die nicht allein die allgemeingültige Ansicht, sondern immer auch die subjektiv besondere Auffassung ihres Autors zum Ausdruck bringen. Das ist bei dem *Evangelischen Kirchenlexikon*, das nun mit seinen drei Bänden (bis auf den Registerband, der noch folgen soll) vollendet vorliegt, nicht anders als bei dem Lexikon

„Religion in Geschichte und Gegenwart", das inzwischen mit zwei Bänden ein Drittel seines geplanten Umfanges erreicht hat. Mit der Wahl eines Autors wird auch schon die Tendenz seiner Aussage mitbestimmt: wie anders wäre etwa der Artikel über Jungfrauengeburt im Kirchenlexikon ausgefallen, wenn ihn nicht Wiesner, sondern Karl Barth verfaßt hätte, oder wie verschieden sähe der Artikel „Die Frau" aus, wenn er von Trillhaas an Stelle von Greeven stammte! Man wird es in Kauf nehmen müssen, daß so recht eigentlich nur der Kundige, ja der Fachmann, ein solches Lexikon ganz „genießen" und verwerten kann, weil nur er den theologischen Standort der Autoren kennt und sich zu den Stimmen jeweils auch den Chor andersartiger Gegenstimmen hinzuzudenken vermag. Daß trotzdem nicht einfach ein unverbindliches Stimmengewirr herauskommt, hat seinen Grund in der einwandfrei wissenschaftlichen Haltung der Autoren, die das Subjektive möglichst weit zurückdrängt, und in der Sache selbst, um die es geht. Gerade, wenn man solche Lexika durchsieht, wird man dessen inne, wie fruchtbar der geistes- und theologiegeschichtliche Augenblick ist, in dem wir uns befinden. Die zentralen theologischen Begriffe Christus, Kreuzigung, Auferstehung, Gemeinde etc. setzen sich in allen Stichworten durch und bewirken eine deutliche Konzentration auf das Wichtige.

Das zeigt besonders auch ein Vergleich der jetzigen dritten mit der zweiten Auflage des Lexikons *„Religion in Geschichte und Gegenwart"*. Die Phase bloßer Betrachtung religiöser Phänomene ist einer fühlbar engagierten inneren Auseinandersetzung gewichen, die weit über die Grenzen der deutschen Theologie hinausgreift und deutlich auch die Ökumene mit einbezieht. Dabei korrigiert sich wie von selbst vieles, was als typisch deutsches Geistesgewächs nun eben doch keine allgemeine (ökumenische) Bedeutung hat. Die Bemühung um die Darstellung und das Verständnis der anderen Konfession bringt es mit sich, daß deren Glaubensaussagen zugleich auch als Frage an den eigenen konfessionellen Standpunkt verstanden werden.

Wenn wir die ökumenische Seite dieser Bände so deutlich hervorhoben, soll im gleichen Zusammenhang auch auf die schöne *„Geschichte der ökumenischen Bewegung"* hingewiesen werden, die bei Vandenhoeck & Ruprecht erschienen ist und eine umfassende Überschau über die Entwicklung der ökumenischen Idee und den Stand der Diskussion zwischen den Kirchen gibt. Das Werk ähnelt einem Lexikon insofern, als seine Kapitel von verschiedenen Autoren verfaßt worden sind und ein ausführliches Register und Textverweisungen die einzelnen Arbeiten so aufschlüsseln, daß man das Gesuchte nachschlagen kann. Aber eine sorgfältige Redaktionsarbeit, an der sich 200 Berater aus aller Welt beteiligten, hat die Einzelbeiträge so aufeinander abgestimmt, daß der innere Zusammenhang gewahrt blieb und „eine wahrhaft ökumenische Leistung" entstand. Die Geschichte der Einigungsbestrebungen setzt mit der urchristlichen Zeit ein und skizziert zunächst das Ringen der alten Kirche um ihre Einheit. Das Schwergewicht liegt jedoch auf der Entwicklung nach 1517 und vor allem auf den ökumenischen Bemühungen unserer Tage, wie sie in der ökumenischen Bewegung ihren Niederschlag gefunden haben. Es bleibt dabei erstaunlich und erschreckend, daß tatsächlich Jahrhunderte vergehen mußten, „bis die Kirchen als solche über die Sündhaftigkeit der Spaltung ernstlich bekümmert wurden und die ökumenische Schau wieder Besitz schlichter Christen wurde" (Charles Neill). Freilich ist auch in unseren Tagen noch mehr als genug zu tun: dabei werden die beiden gewichtigen Bände ohne Zweifel eine große Hilfe und Ermutigung für alle diejenigen sein, denen die Einheit der Christenheit am Herzen liegt und die mit den Autoren dieses Werkes erkannt haben, daß sie „der Wille Gottes" ist.

Auch katholische Nachschlagebücher enthalten in wachsendem Maße Hinweise auf die evangelische Glaubenswelt und gehen auf die ökumenischen Bemühungen ein. Besonders gut ist das in Herders gewichtigem Band „Der Mensch und seine Welt" gelungen, den wir seinerzeit schon anzeigten. Auch das *„Kleine Bildungsbuch"* des gleichen Verlages, das sich mit seiner allgemeinverständlichen Darstellung an breitere Schichten und vor allem auch an Jugendliche wendet, mündet in einen Abschnitt „Wege zur einen Kirche" aus. Der Band stellt im übrigen eine besonders gelungene Verbindung von Lesebuch und Nachschlagewerk dar. Vom Einzel-Ich ausgehend wird der Leser mit den Ordnungen des Zusammenlebens in Familie, Betrieb, Volk und Staat vertraut gemacht, in die Bereiche der Wis-

senschaft und Kultur eingeführt und in allem auf das hingeleitet, „was hinter der Welt als ihr Grund und ihr Ziel aufscheint". Es wäre nur zu wünschen, daß auch von evangelischer Seite einmal ein ähnliches Unternehmen gewagt würde. W. B.

Über Dichter und Dichtung

Heinz Piontek, Buchstab – Zauberstab. Über Dichter und Dichtung. Bechtle Verlag, Eßlingen 1959, 154 S., Engl. Broschur 6,80 DM.

Seit einem Jahrzehnt kennt man bei uns Heinz Piontek als Lyriker, und bald danach schon folgte die Bekanntschaft mit dem verläßlichen Erzähler. Aber seit inzwischen auch schon wieder geraumer Zeit wird solche Produktion bei ihm von der kritischen Stellungnahme begleitet. Piontek hat wieder und wieder als Rezensent in Tageszeitungen und in Zeitschriften Vorzügliches geleistet. Aber neben der relativ knappen und ad hoc getätigten kritischen Chronistenarbeit drängte sich ihm das Bedürfnis nach ausgebreiteter essayistischer Auseinandersetzung auf, das Bedürfnis nach der Geräumigkeit eines literarischen Aufsatzes. Dann und wann hat er solcher Neigung nachgegeben und eine Anzahl Arbeiten über Dichter und Dichtung verfaßt. Seit kurzem kann man sie — die bisher verstreut waren — gesammelt kennen lernen. „Buchstab — Zauberstab" ist der Titel eines Bandes essayistisch-meditativ-aphoristischer Bemühungen über verschiedene Gegenstände, wobei die Betonung des Lyrischen nahelag, denn Piontek muß — ob er will oder nicht — oft die Entscheidungen des Lyrikers im Zusammenhang des Literarischen treffen. Er muß seine Positionen abstecken. Er muß das Thema der eigenen Herkunft umkreisen und einzukreisen versuchen. Solche Versuche gehören denn auch mit zum Interessantesten, das das Buch zu bieten hat. Die Diskussion ums Gedicht, das Leben mit ihm, kann — trotz den Einwänden, die man machen hört — der Lyriker im Grunde am besten darstellen. Er kann das aus seiner geistig-künstlerischen Konstitution heraus. Er kann das von den Reaktionen her, die spezifisch sind für den Mann, der Verse schreibt. Er versteht die Sache — mit einem Wort — als „Fachmann", der er ist und dem der lediglich rezeptive Kritiker nun einmal nicht ins Handwerk pfuschen kann.

Im einzelnen sehen die Piontek'schen Stellungnahmen zum eigenen Metier so aus, daß das Terrain zunächst mit einer Folge aphoristischer Fähnchen markiert wird („Erfahrungen und Überlegungen"), wonach — ebenso persönlich wie das Grundsätzliche meinend — auf die „lyrische Praxis" eingegangen wird. Der kleine Essay entstand auf Grund einer Zeitschriften-Umfrage und zeigt die Piontek'schen Meinungen von seiner Tätigkeit und Aufgabe in eindringlicher Kürze. In die Nähe Holthusen'scher Fragestellungen begibt sich der Versuch „Schleier der Wahrheit", in dem von den Relationen der Wahrheit und der Schönheit gesprochen wird: ein etwas anspruchsvolles Thema. Piontek liegt — für mein Empfinden — der konkrete Stoff (also etwa: über einen bestimmten Schriftsteller und sein Werk zu schreiben) eher als derart weitgespannte und folgenreiche Auslassungen (eine Tatsache, die übrigens sehr für die unbedingte Redlichkeit der essayistischen Bemühungen Pionteks spricht! Man kann nicht *mehr* hergeben, als einem auferlegt wurde.)

Ein zentraler Aufsatz des Bandes ist sodann „Poetische Verteidigung des Menschen oder die konservative Revolution": eine Arbeit jüngeren Datums. Auch hier drängen sich, bis in den Titel hinein, Holthusen'sche Beobachtungen auf, zum Beispiel seine hier verarbeiteten und verwandt formulierten Entdeckungen von der nachrevolutionären Situation der Künste. Der zweite Titel „Zur Situation der zeitgenössischen Lyrik" verheißt ein Gespräch des Autors mit seiner lyrischen Umwelt. Diese Verheißung trügt nicht und man kann in solchem Gespräch, in der Art, wie es geführt wird, ausgezeichnet die Stellung erkennen, die Piontek im gegenwärtigen deutschen Gedicht einnimmt. Er hält in der Tat die Mitte zwischen dem, was man etwas vage Avantgardismus nennt, und ausgesprochen konservativen Grundhaltungen. Piontek hat in zunehmendem Maße eine, vielleicht berechtigte Scheu, seinen lyrischen Arbeiten das einzuverleiben, was inzwischen an Novitäten „möglich" geworden ist. Ich meine nicht, daß er beim avantgardistischen Salto mittun solle, gleichwohl aber das, was zur Nuancierung eigener Arbeit notwendig werden kann, einbeziehen dürfte. „Modernität" ist nicht *nur* „Manier", nicht bloß „einträgliche Methode" (Manier liegt überall auf der Lauer: bei den traditionalistischeren Kräften nicht anders

als bei den Springinsfelden, die Lyrik als Saisonware — ziemlich bewußt — betreiben. Auch Naturlyrik hat — wir wissen das — ihre Manierismen!). Pionteks Forderung, das Gedicht unserer Tage zu einem „Ort der Verständigung" zu machen, bleibt etwas undeutlich. Verständigung: mit wem? Ein Gedicht bleibt seiner Natur nach nun einmal allzu oft ein Ding, das sich, seit fast zweihundert Jahren, mit seiner Kontaktschwäche herumzuschlagen hat und durch seine „Schwierigkeiten" mehr engagiert ist, als ihm dienlich ist.

Reizvoll und kaum behandelt: das Thema Kurzgeschichte. Piontek, auch hier Praktiker, packt es in der „Graphik in Prosa" an. Schönster Aufsatz des ganzen Buches bleibt die Darstellung des Lebens und Werkes von Friedo Lampe. Was in ihm an Einsicht, Melancholie zusammengetragen wurde, ist exzellent! Ihm gegenüber treten die Hartlaub- und Winkler-Essays, trotz guten Einzelheiten, ein wenig zurück. Respektabel schließlich der überaus gründliche, trefflich formulierte, behutsam-erkennende Abschluß-Beitrag: „Der verzauberte Pilger". Lesskow wird in ihm sensibel umworben. Die Wärme, die von diesem Lesskow-Aufsatz ausgeht, überträgt sich rasch auf den Leser, dem ein vollkommener Genuß beschieden ist. Karl Krolow

Ein Frühvollendeter

Wolfgang Borchert, Das Gesamtwerk. Mit einem Nachwort von Wolfgang Meyer-Marwitz. Bücher der Neunzehn, Rowohlt-Verlag, Hamburg 1959, 350 S., 6,80 DM.

Borcherts durch Theater, Funk und Film seinerzeit vielfach ausgestrahltes Heimkehrerdrama „Draußen vor der Tür" bewegte damals kurz nach der totalen Vernichtung die Gemüter zutiefst. Da erhob sich eine Stimme, die zur schonungslosen Auseinandersetzung mit dem aufrief, was in jenen Jahren — 1946/1947 — die deutsche Gegenwart hieß. Während der Name des jungen Dichters begann, von Mund zu Mund zu gehen, ja, zum Kennwort zwischen allen jenen zu werden, die sich menschlich und künstlerisch um eine Generalabrechnung und damit auch um einen Neubeginn bemühten, während sich unzählige Stimmen enthusiastischer Begeisterung und dankbarer Hingerissenheit erhoben, um den Autor zu feiern, ging dieser selbst in einem Basler Spital einsam, von den Seinen und seiner geliebten Elbheimat getrennt, einem bitteren und sehr schmerzlichen Ende entgegen. Man hatte Borchert im Krieg zuschanden geschossen, in langen Inhaftierungen zuschanden gequält, endlich in die Schweiz gebracht, da man angenommen hatte, daß er in den dort vergleichsweise paradiesischen Zuständen doch noch gerettet und wieder auf die Beine gestellt werden könnte. Diese Hoffung erwies sich als vergeblich. Borchert starb als Sechsundzwanzigjähriger im November 47. Mit achtzehn war er eingerückt, mit nicht ganz zwanzig wegen defaitistischer Äußerungen zum Tod verurteilt worden. Ein und ein viertel Jahr hat er in Einzelhaft gesessen, fast drei Jahre hatte er mit seiner tödlichen Krankheit gerungen — und trotzdem ein Werk hinterlassen, das auch über den augenblicklichen Erfolg seiner damals als überwältigend empfundenen Aktualität hinaus zu dauern berechtigt ist. Eine erstaunliche Leistung.

Sie liegt — wie könnte es bei einem Dichter auch anders sein — vor allem in Borcherts Sprache, die auf bestürzend heftige und kompromißlose Art auf die Dinge zugeht und sie stellt (und immer auch den Leser, den Hörer in ihnen stellt). Borchert sagt zwar: „Wir brauchen keine Dichter mit guter Grammatik. Zu guter Grammatik fehlt uns die Geduld. Wir brauchen die mit dem heißen heiser geschluchzten Gefühl. Die zu Baum Baum und zu Weib Weib sagen und ja sagen und nein sagen: laut und deutlich und dreifach und ohne Konjunktiv." Nun, Borchert hat keinen „Konjunktiv", d. h. keine weitgreifenden Verbindungen innerhalb seines Satz-(und Welt)gefüges. Aber er hat deshalb doch eine „gute Grammatik", denn jedes seiner Bilder sitzt großartig genau, „ins Schwarze getroffen". Sein Stil ist aggressiv, dabei ausgesprochen monologisch. Seine Sprache scheint sich nicht im Gespräch und nicht einmal in der normalen Meditation rhythmisiert zu haben; das monotone Rütteln von Eisenbahnzügen, das verzweifelte Umgetriebensein in der engen Zelle, bestenfalls Rudergeräusche und Ankerkettenklirren scheinen Borcherts Sätzen den Takt zu geben; daher seine Vorliebe für Wiederholungen, für abgehackte Kürze der Perioden,

daher Partien wie diese: „Eisig einsam. Erbärmlich. Groß. Dein Gelächter. Deine Not. Deine Frage. Deine Antwort." Und so fort.

Borcherts größter Erfolg, das Theaterstück „Draußen vor der Tür" vermag heute nicht mehr voll zu überzeugen. In ihm wirkt Borcherts Bitterkeit zu kurzschlüssig, zu monoman. Aber in seiner Epik erweist er sich als Meister. In dem Genre der „Short story" erreicht er Unüberbietbares wie in „Billbrook", „Nachts schlafen die Ratten doch", „Er hatte auch viel Ärger mit den Kriegen".

Borchert wurde nicht selten mit Büchner verglichen. Auch er war schon in seinen Anfängen ein Frühvollendeter. Hätte er länger gelebt, wäre es ihm nicht erspart geblieben, seine Bühne zu erweitern, über das Motiv des durch die Zeitläufe zerstörten oder doch verstörten Menschenbildes hinauszugehen. Er mag es gewußt haben, denn: „Wir sind eine Generation ohne Bindung und Tiefe . . . aber wir sind eine Generation der Ankunft . . . voller Ankunft auf einem neuen Stern, in einem neuen Leben. Voller Ankunft unter einer neuen Sonne, zu neuen Herzen. Vielleicht sind wir voller Ankunft zu einem neuen Lieben, zu einem neuen Lachen, zu einem neuen Gott." Seine Ankunft war Abschied.

Gertrud Fussenegger

Ältere Heimat

Gerd Gaiser, Gib acht in Domokosch. Erzählungen. Carl Hanser Verlag, München 1959, 338 S., Ln. 7,80 DM. — *Gerd Gaiser*, Sizilianische Notizen. Carl Hanser Verlag, München 1959, 148 S., Ln. 10,80 DM.

Durch seinen erfolgreichen Roman „Schlußball" ist endlich auch ein großer Leserkreis auf den Dichter Gerd Gaiser aufmerksam geworden. Diejenigen mit sicherem Blick und unabhängigem Urteil, mit einem Gespür für das sprachlich Außerordentliche zählen Gaiser freilich schon seit vielen Jahren zu den wesentlichen Erzählern unserer Zeit, mindestens aber seit dem Erscheinen der „Sterbenden Jagd", eines der besten Kriegsbücher in deutscher Sprache, die wir besitzen.

Nun ist von ihm in der Reihe „Bücher der Neunzehn" eine umfängliche Sammlung von Erzählungen erschienen, die den Titel „Gib acht in Domokosch" trägt. Der preiswerte Band enthält an die dreißig abgeschlossene Prosaarbeiten: großformatige Stücke, aber auch Kurzgeschichten und Anekdoten. Wer den Romancier Gaiser schätzen gelernt hat, kann nun hier Bekanntschaft mit dem Geschichtenerzähler machen und sein Bild von diesem Dichter vervollkommnen.

„Gib acht in Domokosch" ist Gaisers dritte Erzählungssammlung. Sie bietet sowohl Arbeiten aus den früheren Ausgaben als auch noch ungedruckte Stücke: der Leser hat also Gelegenheit, mit dem erzählerischen Werk dieses Autors in seiner ganzen Breite und Vielfalt vertraut zu werden. Solche Sammlungen machen es ferner möglich, Leistung mit Leistung zu vergleichen, Übereinstimmungen, künstlerische Gewinne festzustellen und die verschiedenen Entwürfe auf Leitmotive und maßgebende Muster zurückzuführen.

Neben Kalendergeschichten wie „Revanche", „Die schlesische Gräfin" oder „Der Hund von Scholm", in denen uns Gaiser die Hinterlassenschaften des „Rheinländischen Hausfreundes" und Heinrich von Kleists in blanker Münze auszahlt, gibt es Erzählungen mit breit ausgesponnenen Fabeln, etwa das fast romanhafte „Rad in Sghemboli" oder die Flußschiffergeschichte „Auf dem großen kalten Strom" oder die herbe und geisterhafte „Schwesterlegende". Gaiser meistert jede Form. Er kann eine ganz knappe, realistische Shortstory erzählen, zum Beispiel „Der Mensch, den ich erlegt hatte", kann eine Novelle musterhaft komponieren wie die „Fuchsstute", in welcher er das Kain und Abel-Motiv abwandelt, er kann jedoch auch aus blanken Sinneseindrücken wie den „Farben der vergangenen Tage" poetische Paraphrasen entwickeln oder törichte Zeiterscheinungen satirisch aufs Korn nehmen. Vieles ist absichtslos fabuliert, mit ursprünglicher Lust an fesselnden Geschichten, aber keins der Prosastücke begnügt sich damit, nur zu unterhalten. Alles ist voller Bedeutung, gesättigt mit Anschauung und Erkenntnis, ist — mit einem Wort von Ernst Robert Curtius — ein Versuch, die Welt „objektiv aufzudecken."

Was dies Erzählen kennzeichnet, ist ein inständiges Gedenken und Sich-Entsinnen, das Vergangenheit ausschöpft und abermals durchs Licht rinnen läßt. In der Erinnerung ist das Dasein beziehungsreicher, auch entschiedener und durchschaubarer; es ist konzentrierte Zeit, Raum in einem Punkt. Alles

ursprüngliche Erzählen hat in der Erinnerung seine Wurzeln. Die Arbeit des Erzählers ist Taucherarbeit. In diesem Sinne verstehen wir Gaisers Prosa als rückschauendes Innewerden, als Vertiefung und Einsicht.

Mit welchen Menschen haben wir hier zu schaffen? Gaiser bevorzugt keine soziale Schicht, kein Alter, keine Personen mit einer bestimmten Mentalität. Wir treffen auf einmalige Gestalten und mittelmäßiges Volk; sie sind oft von wortkargem, doch nicht anmutslosem Wesen, haben durchschnittliche Schicksale, aber auch atemverschlagende Erlebnisse. Es erscheinen Luftwaffenpiloten aus dem letzten Krieg, ein Polizeibeamter, der in Notwehr auf einen jungen Banditen schießt, Studenten auf großen Reisen, ein Knabe, der in ein Erdloch fällt, aus dem er nicht mehr herausfindet, Bauern und Lehrer, Künstler und Manager. Gebannt verfolgen wir ihre Auftritte, denn das, was ihnen widerfährt, ist mit unseren Erfahrungen aufs engste verknüpft. Und auf ihrer Erde sind auch wir zu Gast. Da die Welt durch eines Dichters Mund beschworen wird, fällt ein Sinn auf sie gleich einem Leuchten — ein Streif Wahrheit. „Was wir empfangen haben", heißt es einmal, „geben wir weiter, und was wir zugefügt haben, wird uns wieder zugefügt. Es gibt keine Anwartschaften auf Sicherheit gegen Abfall und gegen Kränkungen. Nur die Hoffnung kann helfen, die sich nicht irren läßt. Denn vieles reift spät."

Seit je hat den Erzähler Gaiser der Süden mächtig angezogen. Sein neues Reisebuch trägt den Titel „Sizilianische Notizen" und legt nachdrücklich Zeugnis ab von dieser unstillbaren Neigung und Anhänglichkeit seines Verfassers. Mittelmeerischer Boden: das ist für Gaiser *ältere* Heimat, geweihte Erde. In jenen Himmelsstrichen erhebt sich noch das geborstene Schatzhaus der Bilder und Inbilder, von denen sich Hesperiens Kunst genährt hat. Daher stammen Klarheit und Geschliffenheit der Sprache, für welche der Dichter mit eigenem Wort wieder einsteht, ihr beherzter, seliger Laut.

Wie es sich für einen Inselbesuch geziemt, landet Gerd Gaiser auf Sizilien nach längerer Schiffsreise. Über die Dauer des Aufenthaltes erfahren wir nichts. Das Buch ist keine akkurate Reisechronik, auch kein sachlich gegliederter Bericht, vielmehr ein Kreis in sich geschlossener Prosastücke mit gleichem thematischen Drehpunkt. Ein einheitliches formales Schema gibt es für die einzelnen Arbeiten nicht. Regelrechte Erzählungen sind darunter, Anekdoten, locker angelegte Skizzen, Stücke, in welchen sich Beschwörung und Deutung die Waage halten.

Sizilien ist kein unbeschriebenes Blatt wie etwa Sardinien. Gaiser trägt dem Faktum Rechnung und versucht, durch ungewohnte Sehwinkel, durch eigenwillige Perspektiven und Verkürzungen dem oft und oft Beschriebenen neue Ansichten abzugewinnen. Sein Wort hebt die äußere Distanz auf, schafft Nähe, *bedeutsame* Welt. Die Dinge sind zum Greifen, offen oder abweisend, je nachdem, im Innersten aber geheim, versiegelt. Die achtzehn Holzschnitte von Müller-Gräfe, die den Wortlaut begleiten, zeugen von einer ähnlichen Kunstgesinnung.

Den Menschen, die dies lichte, steinige Land bewohnen, bringt der Dichter eine wahrhaft von Herzen kommende Zuneigung entgegen. Die „miseria", unter der das Volk leidet, ist groß; weithin Schmutz, Armseligkeit, Mangel. Wer das alles mit den Vorurteilen des Nordens besichtigt, den muß manches abstoßen. Gaiser gesteht frei heraus, daß auch er bisweilen in Versuchung geriet, mit der nördlichen Elle zu messen. Belehrung — mitunter von heiterer Art — blieb nicht aus.

Hinter dem Inselvolk aber tauchen immer wieder Trinakrias Tempel auf, die Götterspuren. Dem Dichter geht es nicht um die rettende Idee des Schönen, sondern um „Wirklichkeiten". Dieser viel mißbrauchte Begriff: für Gerd Gaiser ist er ein Herzwort. Wirklich sind für den Dichter die wie vom Himmel herabgestürzten Metopen Selinunts, der Trojaflüchtling, pius Äneas, und der Gott des glühenden Ätna — wirklich ein schmutziges Kind, eine Stimme, ein Schwall süßen Wassers, das brandende, kobaltgrüne Meer. Es ist geschichtete Wirklichkeit: Augenschein, Historie und Mythos haben gleichermaßen an ihr teil. Diese drei nicht streng getrennten, sondern sich häufig mischenden Elemente finden innerhalb der „Notizen" ihre künstlerische Entsprechung in der Beschreibung, der Versenkung und der Vision. Das Stück „Taormina — nachts und vor dem Regen", ein auf die „absolute Prosa" zielender Versuch, enthält alle drei Sphären magisch geeint.

Heinz Piontek

Der neue Mensch nach der Art des David

Edgar Roth, Bis es keine Feinde mehr gibt. Roman. Flamberg Verlag, Zürich-Stuttgart 1958, 308 S., Ln. 14,80 DM.

Die Einsicht, daß der Kommunismus eine Religion, ein Glaube sei, wird nachgerade so allgemein hingenommen, daß sie ihren Wert als Herausforderung einzubüßen droht. Dabei bedeutet diese Erkenntnis doch, daß das Verständnis des Kommunismus vom Karatwert unserer Glaubenssubstanz abhängt, seine Überwindung aber sich im gelebten und bezeugten Herrschaftsanspruch Gottes in Christus vollzieht. In welchem Maße ein solches Verständnis die Konzeption von Edgar Roths neuem Roman bestimmt, ist für den einsichtigen Leser geradezu atemberaubend. Schon die äußere Dynamik der Handlung, die in fast ungeduldiger Komprimierung ein halbes Jahrhundert umgreift — vom Ausbruch der bolschewistischen Revolution bis zum Ungarnaufstand — ist mitreißend, die innere Dynamik aber, die den Leser an der in allen Phasen durchlittenen kommunistischen Glaubenserfahrung des Michael Schischkin teilhaben läßt, ist erschütternd: Da widerfährt dem Bauernjungen am Don mit dem Tod des Vaters und mit dem Untergang seines Dorfes in der Revolution das entscheidende Kindheitserlebnis, das in ihm das frühe, spontane Glaubensbekenntnis zum Kommunismus wachruft und das Gelöbnis, ihm zu dienen. Dazu erfährt er den Segen der vergehenden Zeit im Rat des Großvaters und in dem des feindlich-brüderlichen Weißgardisten, an das Neue ohne Zweifel zu glauben, da Zweifel den stärksten Mann zerstöre. Ein wenig heimatliche Geborgenheit findet er bei der Jugendgespielin, die er als einzige aus den Flammen des Dorfes rettet. Der Jüngling erhält im pädagogischen Institut in Moskau die begehrte, voll ergriffene und gegen Drückeberger mutig verteidigte geistige Fundierung seiner Weltanschauung, deren Glaubenssätze ihn wie eine vertraute Litanei in dem aufwühlenden Erlebnis des ganz andersartigen Erkennens beruhigen, das ihm die Liebe zu Duscha, der Jugendgespielin, erschließt. Diese Liebe wird als voll erfahrene geschöpfliche Wirklichkeit geschildert, die der Wahrheit des unerkannten Schöpfers nach Art des Hohen Liedes sehr nahe kommt: „Ich liebe dich, meine Schwester, meine Geliebte, mein Rußland ... Wir werden schaffen, eine neue Erde bauen, den Himmel erobern und in Wahrheit leben." Er heiratet Duscha, und es folgt für den jungen Mann die „angenehme Frist der glaubensgetrosten Taten". Nach einigen Jahren der Erniedrigung in einer verkommenen Kleinstadt, deren Korruption er um der Karriere willen schweigend mitgetragen hat, verhilft er der Wahrheit zum Durchbruch und gibt damit seine Laufbahn als Lehrer dran. Er wird Politoffizier und steht bei Kriegsausbruch im Rang eines Kapitäns vor Moskau. In seinem Dienst steht ihm der junge Oberleutnant Druschnikow zur Seite, der kühne, warme Menschlichkeit ausstrahlt. Er ist es, der auf Schischkins Frage, wann er aufhören wolle, seine Feinde zu bemitleiden, antwortet: „Bis es keine Feinde mehr gibt."

Schischkins Frau wird als Partisanin erschossen. Die Nachricht von ihrem Tod rührt Schmerz und Haß auf, die Schischkin immer wieder bedrängen; aber untergraben wird sein idealistischer Glaube an die gute und gerechte Sache des Kommunismus erst, als ihm im Vermächtnis des gefallenen Hauptmanns von Lewetzow ein deutscher Idealist entgegentritt, den er als gleichgeartet empfindet. Schischkin hat erbeutete Schriftstücke dienstlich zu bearbeiten, von denen man sich Aufschluß über die geistige Situation des Gegners verspricht, und so muß er Lewetzows Aufzeichnungen lesen. Kernstück dieser Aufzeichnungen ist der vertrauliche Bericht eines bei der Truppe stationierten Nervenarztes über den Selbstmord eines SS-Obergruppenführers, der sich, nachdem er zahlreiche Juden liquidiert hat, im Wahnsinn für König Saul hält. „Der Mann, ein Typus des gläubigen Idealisten, fand in Saul sein Gegenbild", erklärt der Arzt.

Lewetzow, betroffen von dem Urteil des Arztes, das er sich zu eigen macht, entwirft ein dramatisches Fragment um die Figur des Saul. Er will „das Zerbrechen Sauls in die Gegenwart hinüberbrennen" lassen, obwohl er weiß, daß ihm die Vollendung solcher Dichtung nicht gelingen kann, weil er noch kein abschließendes Urteil über sein eigenes, im Bereich der Idee geführtes Leben erhalten hat. Dies Urteil vollzieht die Geschichte: Lewetzow fällt; Schischkin aber erkennt, als er das Vermächtnis des Gefallenen liest, dieses Urteil auch für sich an und erleidet einen Nervenzusammenbruch. Nach seiner Genesung flüchtet er sich aus der Stellung des

Politoffiziers in den vermeintlichen Windschatten der Geschichte, ins Militär. Als er im Ungarnaufstand zum Einsatz gefordert ist, begeht er Selbstmord. Druschnikow, der sich im Gespräch mit Schischkin zum Glauben an Gott bekannt hat, wirft — frei von der Idee — die aufständischen Ungarn nieder, weil er das als strategisch notwendig erkannt hat.

Nicht, daß uns Roth am Schluß seines Buches die Gestalt des neuen Menschen im Sinne Davids, wohl in bewußter Herausforderung, an *diesem* Ort der Geschichte begegnen lassen will, läßt unbefriedigt, sondern die Tatsache, daß es zu keiner Begegnung kommt. Druschnikow ist als neuer Mensch nicht Gestalt geworden, sondern ein Schemen von konsequent zuende gedachten Gedanken geblieben.

„Wir haben genug von den Philosophen, Dichtern, Ärzten, die das Unterbewußte, den finsteren, verborgenen Geist der Tiefe beschreiben ... All unsere Dämonen haben sich offenbart ... Was wir brauchen, wonach unsere Zeit schreit, sind Denker, Dichter, Philosophen, die uns die Kraft neu erschließen, den Geist, den Menschen vor uns Gott genannt haben", sagt Roth selbst. Wir stimmen ihm zu und meinen, es bedürfe nur eines kleinen Schrittes für den Philosophen, Denker und Arzt Edgar Roth, vollends zu *dem* zu werden, den wir brauchen, den Schritt zum ganzen Dichter nämlich. Als solcher hätte er wohl nicht in und mit Lewetzow einfach die Konzeption eines Saul übernommen, wie sie sich dem Nervenarzt durch das Krankheitsbild des SS-Obergruppenführers anbot. Der Dichter in Roth hätte auch, bei allem berechtigten Streben nach Verdeutlichung seiner Intention, von dem forcierten Versuch abstehen müssen, die heutigen Typen der Idealisten hüben und drüben mit der alttestamentlichen Gestalt zur Deckung zu bringen. Solch ein Versuch ist von der Sache her nicht zu vertreten. Wohl aber kann die geistige Existenz des heutigen Menschen durch die alttestamentlichen Gestalten transparent gemacht werden. So hätte möglicherweise die „Lösung für das formelle Problem der Gestaltung", die Lewetzow bei seinem dramatischen Versuch (und offenbar Roth mit ihm) noch nicht zu sehen bekennt, in der balladesken Behandlung des Stoffes gelegen. Der neue Mensch aber nach der Art des David gewinnt nicht da Gestalt, wo man „einen barmherzigen Gott und die Vergebung aus der Geschichte *hervordenkt*", sondern wo man angesichts der gelebten und immer wieder neu zu lebenden Schuld Gottes Macht als Wirklichkeit im Menschen aufleuchten sieht und bezeugt.

Dorothea Machleidt

Welt der Indizien

Alain Robbe-Grillet, Die Jalousie oder Die Eifersucht. Roman. Aus dem Französischen von Elmar Tophoven. Carl Hanser Verlag, München 1959, 174 S., 9,80 DM.

Es hat sich eingebürgert, von einer Krise des Romans zu sprechen, ein literarisches Genre der Greisenhaftigkeit zu bezichtigen. Das Mißtrauen ist Konvention geworden. Nun gibt es freilich Gründe für solches Unbehagen am Roman; sie sind indessen, ebenso wie die Gegengründe, die sich gleicherweise aufspüren lassen, kaum geeignet, den Leser moderner Romane von der Bürde eigener Beweisführung und Erkenntnis zu befreien. Was innerhalb einer literarischen Gattung möglich oder unmöglich ist, bestimmen die *Werke*, die ihr zugehören. Meisterwerke sind immer möglich, und niemand kann sagen, wann und in welcher Manier das nächste geschrieben wird. Denn Kunstmittel leben ja nicht davon, daß die Theorie ihre Anwendung für berechtigt oder für überholt hält, sondern davon, wozu ein Kunstwerk sie von Fall zu Fall macht.

Zweifellos sind nun im Laufe der letzten Jahre verschiedene erzählerische Arbeiten veröffentlicht worden, welche die Pauschalbehauptung, der Roman sei tot, zumindest als voreilig erscheinen lassen. Unter diese Veröffentlichungen rechnet auch des jungen französischen Autors Alain Robbe-Grillet Buch „Le Voyeur" („Der Augenzeuge"). Vom gleichen Verfasser ist soeben ein zweiter Roman, „Die Jalousie oder Die Eifersucht", ins Deutsche übersetzt worden.

Alain Robbe-Grillet ist einer der energischsten Verfechter neuer erzählerischer Formen. In einem poetologischen Manifest hat er kürzlich die theoretischen Leitmotive seiner schriftstellerischen Tätigkeit aufgezeichnet. Der Schriftsteller, so wenigstens fordert Robbe-Grillet, solle sich streng an die objektiven Tatbestände halten. Nicht die Gestaltung von Gefühlen, Bewußtseinsströmen, kurz der subjektiven Elemente des Lebens sei ihm auferlegt, vielmehr handle

es sich für ihn immer wieder darum, eine möglichst reine mimetische Reproduktion der Wirklichkeit im Werk zu vollbringen. Die Dinge selbst sollen zu Worte kommen, und nur aus ihrer getreuen Spiegelung ließen sich auch Sinn, Spielraum und Gehalt menschlichen Handelns ablesen. Auch der ‚Held' einer Geschichte werde erst dort glaubhaft, wo er als Bestandteil, nicht als Ziel des fabulierten Geschehens begriffen sei. Wie man sieht, ist die alte Vorstellung, daß epische Charaktere sich durch die dichte Individuation eines Schicksals bildeten, preisgegeben. Robbe-Grillet glaubt an die Macht nicht der Person, sondern der Umstände. Er schafft minder Figuren als Figurinen; die Konflikte, die er schildert, haben keine originäre Bedeutung, sondern nur eine Szenerie, einen Schauplatz; ihre Bedeutung liegt in eben dieser Szenerie vergraben, kann bloß von ihr her einsichtig werden. Noch die leidenschaftlichen Bekundungen der Seele, sogar Traum und Hoffnung spielen in einer Welt, in welcher die Dinge dämonisiert und die Empfindungen erbarmungslos entzaubert wurden. So nahe beieinander wohnen Realismus und Mystik. Ein Kosmos aus Konstellationen, Requisiten beraubt jede personale Gebärde ihrer inneren Unmittelbarkeit. Die Natur behauptet sich als Kontrahent des Menschen, da er in ihr sich bewegen und entfalten muß. Der wirkliche Held in Robbe-Grillets Romanen ist der ‚Gegenstand', ein Universum aus Sachen, Funktionen, aus Stühlen, Bäumen, Haaren, Gesichtern und aus Sternen. Eine Epik entsteht, die eher das Sichtbare beschreibt als das Unsichtbare gestaltet. In der Tat: Robbe-Grillets Stil ist bar jeden Aufruhrs, frei von metaphorischem Gepränge, gefügt nach geometrischen Gesetzen — insgesamt Ausdruck eines dichterischen Begehrens, das, allem Positivismus abhold, aber von der Erfahrung belehrt, dem Realen eine exakte sprachliche Reverenz erweist.

Der neue Roman spielt auf einer Bananenplantage. Zwischen drei Menschen — einem Ehepaar und dem Freund — entspinnt sich die Fabel, doch nur zwei treten redend, agierend vor den Leser hin, der dritte — der Ehemann — bleibt, obschon Motor der Verwicklungen, im Dunkeln. Wir erfahren weder seinen Namen, noch lernen wir seine Wünsche, seine Stimmungen oder gar sein Aussehen kennen. Wie hinter einer Maske, die alles und jedes verbergen mag, gespensterhaft, weil ungreifbar, regiert er dennoch über den Willen der beiden anderen Gestalten, bestimmt aus dem Hinterhalt ihre Handlungen, ihr Verhängnis, prägt lautlos ihre innere Situation. Erst durch seine sowohl verdeckte wie gewußte Anwesenheit — die Unbekannte in einer Schicksalsgleichung — gewinnt das Phänomen, das dargestellt werden soll, Kontur und Konsequenz — die Eifersucht. Ohne jeden Stimmaufwand, jenseits auch psychologischer Finessen umschreibt Robbe-Grillet das Vorgefallene, indem er die Gegenstände am Geschehen beteiligt, sie zu Mitwissern macht: zwei Stühle, die auf der Veranda zu nahe nebeneinander gerückt wurden; eine Geste; ein Brief, der aus einer Tasche herausragt; ein Insekt, das der Hausfreund tötet; ein verstörter Blick auf die geschlossenen Jalousien des Hauses. Stellvertretend für die Personen entlarven die eingeweihten Dinge den subtilen, schwärenden Prozeß der Eifersucht, und nichts scheint ihrem gnadelosen Verrat, ihrem stumm-beredten Zeugnis standhalten zu können. In gleichsam kriminalistischer Art werden aus den Indizien Befund und Motive, Tatbestand und Ablauf der Begebnisse rekonstruiert. Um diesem Verfahren Nachdruck zu verleihen, bedient Robbe-Grillet sich einer seit Joyce wohlfeil gewordenen Kompositionstechnik: der Wiederholung. Derselbe Stoff wird in immer neuen Aspekten vorgeführt. Aus der Vielzahl der Perspektiven hebt sich schließlich langsam die Invariable der Erzählungsfolgen heraus: „Wahrscheinlich ist es immer dasselbe Poem, das fortgesetzt wird. Wenn die Motive zuweilen verschwinden, dann nur, um etwas später noch lauter und fast unverändert wiederzukehren."

Der Roman ist wirkungsvoll geschrieben. Aber ist er, gemessen an seinen eigenen Absichten, ein geglücktes Literaturwerk? Es scheint, als habe der Autor in diesem Buch, in dem er auf entschiedene Weise seine Gedanken vom modernen Roman exemplifizieren wollte, statt der Möglichkeiten die Grenzen seines Vorhabens zum Leuchten gebracht. Schon das Sujet — die Schilderung jener subjektivsten, monomanischsten Erschütterung, die uns heimsuchen kann, der Eifersucht nämlich — verlangt ein poröseres Konzept als das auf Abbildung erpichte. Realismus ist wünschenswert, aber er ist allenfalls eine Methode, um Kunst zu schaffen, nicht schon diese Kunst selbst. Was wirklicher ist: ein Brieföffner oder ein

Schmerzensschrei, darüber entscheidet kaum ein ästhetisches Programm. Wenns hoch kommt, kann ein Roman, in dem der Sprung von der ästhetischen These in das ästhetische Gebilde gelang, diese Entscheidung austragen. In Alain Robbe-Grillets „Die Jalousie oder Die Eifersucht" hat die theoretische Ambition den Kunstimpuls zuweilen besiegt. Hier hat die Gestalt das Problem nicht erledigt, sondern erst richtig gestellt.

Günther Busch

Schutz gegen Langeweile?

Hans Erich Nossack, Der jüngere Bruder. Roman. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1958, 390 S., 15,80 DM.

Dies ist der dritte der Romane, die Nossack in den letzten Jahren bekannt machten. Worum geht es? Ein Ingenieur kehrt nach langem Aufenthalt in Brasilien nach Deutschland zurück (es ist die Zeit nach dem zweiten großen Krieg), wo seine Frau auf merkwürdige Art umgekommen ist. Er beginnt mit seinen Nachforschungen und stößt dabei auf einen jungen Menschen, den er mit der Zeit seinen „jüngeren Bruder" nennt. Die Erfahrungen seiner Suche schreibt er nieder. Die Bezeichnung „Jüngerer Bruder" setzt er in Anführungsstriche, „da sie zweifelhaft ist; auf keinen Fall hat sie etwas mit Familie oder sogenannter Blutsverwandtschaft zu tun." Vielmehr könnte man diesen jüngeren Bruder als sein „anderes Ich" bezeichnen.

Innerhalb dieses Themas entfaltet Nossack nun eine Reihe von Motiven, von Vorstellungen und Impulsen, die, in verwandter Form, zum Teil in der „Spirale" und in „Spätestens im November" schon kristallisierend wirkten. Dazu gehört etwa das, was einmal als „Sicherheit der Richtung" bezeichnet wird, das Beiseiteschieben alles Nebensächlichen, das Bis-zum-Äußersten-Gehen in der Erhellung der inneren Situation, die Entschiedenheit in der Fragestellung. So heißt es einmal: „Viele sind deswegen gestolpert, weil sie sich nicht klargemacht haben, daß das, was sie Glück nennen, immer nur eine vergangene Situation ist. Es gibt nur eine Sicherheit der Richtung. Alles andere ist Scheitern." Formulierungen dieser Art schieben sich — nicht selten seitenlang — in den eigentlich erzählerischen Vorgang ein. So ist es zu verstehen, daß vieles eigentümlich „philosophisch" wirkt, daß die Figuren eher Chiffren sind als Romangestalten im gewohnten Sinn.

Durchweg wird das Schreiben als eine im Grunde absurde Tätigkeit verstanden, die nur als gewisser Schutz dient gegen das „Leben", gegen die Langeweile, gegen die Trostlosigkeit. Dazu gehört, daß der Zweifel auftaucht, „ob ich diese Niederschrift zu Ende bringe". Dazu gehört auch die Schwierigkeit der sprachlichen Vergegenwärtigung komplizierter innerer Vorgänge. „So etwas ist schwer zu beschreiben", heißt es dann etwa. Auch zieht Nossack den Leser immer wieder in den Kreis rein technischer Überlegungen hinein, so, wenn er etwa feststellt, daß es wegen einer Reise nach Jena nicht nötig sei, ein neues Kapitel anzufangen. Der Erzählprozeß selbst wird also mit dem Leser durchreflektiert.

Zentrale Bedeutung gewinnt das von einem Schriftsteller erfundene Land „Aporée", das nicht auf dem Globus eingezeichnet ist und das es doch überall gibt, „in Hamburg und in Apolda, in meinem Pensionszimmer und im Hansa-Theater ... und das vielleicht nur deshalb so schwer zu finden ist, weil man es selber mit sich bringt." Arno Breckwaldt, der Schriftsteller, schildert es in seinem Buch auch als ein großes Gebiet, das durch eine Katastrophe geschmolzen, ausgeglüht und verkrustet ist, unfruchtbar und unbewohnbar. Als Motto steht der Darstellung dieses Landes — sein Name ist, wie einen der Erzähler gegen Schluß wissen läßt, nichts anderes als ein Anagramm für Europa — ein Wort Swedenborgs voran: „Die unter ihnen, für die man auf Erlösung hoffen kann, werden an verwüsteten Stellen ausgesetzt, die nur ein Bild der Trostlosigkeit bieten; und man läßt sie da zurück, bis ihre Trauer darüber, sich dort zu befinden, sie auf die Höhe der Verzweiflung gebracht hat, weil das die einzige Art sein dürfte, das Böse und Falsche, das sie beherrscht, zu meistern."

Walter Helmut Fritz

BERICHTE

DAS VERHÄLTNIS VON MENSCH UND TIER war das Thema einer Tagung der Evangelischen Akademie *Loccum*. Dabei wurde deutlich, daß wir heute mehr vom Tier wissen als frühere Generationen. Die rührende Wirkung vieler alter Tiergeschichten beruhte auf einer starken Vermenschlichung der Tierwelt, und auch die wissenschaftliche Betrachtung des Tieres schob ihm weithin menschliche Verhaltenskategorien unter. Hier hat die Tierpsychologie entscheidende Neuentdeckungen gebracht. Die sachliche Beobachtung und Erforschung tierischen Verhaltens hat unsere Kenntnis außerordentlich erweitert und zu oft überraschenden Ergebnissen geführt. Zugleich sind Lebensgemeinschaften und Lebensräume in unser Blickfeld getreten, an welchen deutlich wird, wie stark alles Leben in der Natur ineinander verflochten und aufeinander angewiesen ist.

Das gilt auch für die biologische Beziehung zwischen Mensch und Tier. In der Tierwelt greifen viele Stufen ineinander über. Der Mensch selber hat sich — darin ist sich die Forschung grundsätzlich einig — durch riesige Zeiträume hin aus vor- und untermenschlichen Stufen entwickelt. Er ist ein Säugetier und biologisch durch viele Bande mit der Tierwelt verknüpft. Es bedarf gar nicht erst der modernen Entwicklungslehre, um festzustellen, daß sich Animalisches im Menschen findet und daß das Wesen der Tiere dem Menschen nicht fremd, sondern nahe und vertraut ist. Das Humane hat am Animalischen teil, wenn es sich auch nicht mit ihm deckt. Mit diesem Teilhaben hängt es zusammen, daß nach dem biblischen Schöpfungsbericht der Mensch im Auftrag Gottes die Tiere benennt. Dieser Vorgang ist aber zugleich das Zeichen der Unterscheidung und Scheidung.

Denn — und das ist zugleich das Ergebnis streng sachlicher biologisch-zoologischer Forschung — der Mensch ist durch die Bezeichnung Tier nicht genügend gekennzeichnet. Es gibt, bei aller Beziehung, starke Unterschiede, deren entscheidendster nicht der aufrechte Gang, die Größe des Gehirns, die Greiffähigkeit des Daumens, der Gebrauch von Werkzeugen oder der Umgang mit dem Feuer ist, sondern die Eigen-Art des menschlichen Geistes, die sich in der *Sprache* manifestiert. Seine Sprache ist durch zusammenhängende logische Verknüpfungen gekennzeichnet und damit Ausdrucksmittel des Geistes. Tierische Mitteilungen, deren es viele gibt, Lautäußerungen und Bewegungsäußerungen, sind Gefühlsausdrücke, die verstanden werden, emotionale Informationen, aber sie sind keine Sprache. Die Sprache hat uns freigemacht von dem tierischen Zwang, unsere Instinkte voll auszuleben. Sie hat uns der tierischen Sicherheit beraubt und uns zum gefährdetsten aller Wesen gemacht. Nur wir tragen die Verantwortung, entweder tierischer als jedes Tier — oder Menschen zu sein.

Die Einstellung des Menschen zum Tier hat sich im Lauf der Zeit gewandelt und mannigfache Formen angenommen; doch haben in dieser historischen Entwicklung die neuen Formen die alten nicht aufgehoben. Da steht schon sehr früh dem Gesichtspunkt der Schädlichkeit (Raubtiere) der der Nützlichkeit gegenüber (Jagdtiere, Haustiere, landwirtschaftliche Nutzung, Züchtung). Ein über den Aspekt der Nützlichkeit hinausgehendes sportlich-kämpferisches Moment ist bei Jägern und Fischern zu finden. Manche Tiere verabscheut der Mensch, an anderen hat er ästhetisches Gefallen. Eine mehr spielerische Einstellung sieht in dem Tier ein Objekt des Vergnügens. Alle diese Beziehungen können verhältnismäßig eng sein, bleiben aber doch unverbindlich. Verbindlichkeit in der Verbundenheit ist erst da, wo das Tier als „Kumpan" in die Welt des Menschen einbezogen wird und man von einer gewissen Gleichberechtigung von Subjekt zu Subjekt sprechen kann.

In unserer Zeit kennzeichnet unser Verhalten zum Tier eine gewisse Gespaltenheit. Einerseits ist ein stärkerer *Abstand* als früher zu konstatieren. Dieser hängt nicht nur mit der allgemeinen Entfremdung des Menschen vom Bereich der Natur zusammen, sondern auch mit jener sachlichen Einstellung, die das Tier zum Objekt der wissenschaftlichen biologisch-zoologischen Erkenntnis gemacht hat. Hierher gehören auch die von vielen Tierfreunden stark be-

kämpften Versuche an lebenden Tieren, deren Ergebnisse unbestritten sowohl dem kranken Menschen wie dem kranken Tier zugute kommen, über deren Umfang und Methode aber durchaus noch keine Übereinstimmung herrscht. Auch an die Tiere sei erinnert, die als erste Lebewesen in die unbekannten Sphären des Weltalls geworfen werden, die Hunde, Affen und Kleintiere in Sputniks und Raketen. Bei allen diesen Unternehmungen erhebt sich erneut die alte Frage, wie weit der Mensch berechtigt ist, über das Tier zu verfügen und es seinen technischen Apparaturen einzuordnen —, ganz zu schweigen von dem rein maschinell-kommerziellen Denken, das sich etwa in der monströsen Einrichtung der „Eierlegebatterien" äußert.

Diesem entfremdenden Abstand gegenüber steht ein betont persönlicher *Kontakt* mit starkem Verantwortungsgefühl. Der in der modernen Massensituation vereinsamte Mensch sucht häufig ein engeres Verhältnis zum „Kumpan" Tier; viele treten leidenschaftlich für die in der Welt des Menschen leidende, mißbrauchte und ihrem Wesen entfremdete Kreatur ein. Es ist weder zufällig noch verwunderlich, daß sich der *Tierschutzgedanke* in unseren Tagen stark ausbreitet und daß die ihm dienenden Organisationen auch für gesetzgeberische und strafrechtliche Konsequenzen Sorge tragen, an denen es lange — zu lange — gefehlt hat. Über alles hinaus, was im einzelnen zur Bekämpfung von Grausamkeit und Mißbrauch und positiv für die Schaffung von Tierheimen usw. getan wird, weitet sich der Blick zur großen Frage der Erziehung eines Volkes und seiner Jugend zu verantwortlicher Betrachtung und Behandlung der Tiere und schließlich zur Ehrfurcht vor dem Leben überhaupt. Dem Ernst dieser Fragestellung darf man sich nicht durch den Hinweis auf mancherlei Sentimentalitäten, romantische Überschwenglichkeiten, Einseitigkeiten und Absonderlichkeiten entziehen, die einem da begegnen, wo Tierliebe und Tierschutz zur Ideologie geworden sind.

Es ist beschämend, daß man im Abendland zwar nicht selten seine Sympathie für „Bruder Tier" bezeugt, aber bis heute keine rechte *Ethik in bezug auf das Tier* entwickelt hat. Die Sicht des wichtigen Ortes des Tieres in der Schöpfung und Erlösung, seiner Bedeutung für den Menschen und der Verantwortung des Menschen für das rechte Verhältnis zu der ihm anvertrauten Tierwelt, die mit dem biblischen Weltbild gegeben war, ist für das abendländische Denken überdeckt worden: anfangs durch die völlig negative Wertung des Tieres im römischen Recht, später durch die Auswirkungen der Philosophie des Descartes, der im Tier einen reinen Reflexautomaten erblickte. Nur wenn wir jetzt endlich eine Ethik in bezug auf das Tier entwickeln, können wir den ethisch begeisterten, spontanen und gefühlsmäßigen Impuls ebenso wie eine sorgfältig neu zu formulierende Rechtsprechung auf eine tragfähige, gültige und allgemein verpflichtende Basis stellen.

Es geht nicht darum, die Tierwelt romantisch und illusionshaft zu verklären. Sie ist selbst nicht im Zustand paradiesischer Unschuld, sondern offensichtlich in den Fall des Menschen mit hineingerissen. Der Christ wird die Lebensangst der Tierwelt als Ausdruck des Seufzens der Kreatur und zugleich als Ausdruck des Wartens auf einen neuen Weltzustand ansehen, der auch die Tiere angeht. Mit beidem aber ist der Mensch auf seine Stellung in der Schöpfung hin angesprochen, eine zwar herrschende und verfügende, aber nicht unbeschränkt souveräne, sondern verantwortliche Stellung. Doch zu dem Willen zur Verantwortung muß eine sachgerechte Bewertung der Tiere von einem voll menschlichen Standpunkt aus treten. Es gibt nicht einfach allgemein Ehrfurcht vor dem Leben, sondern eine Rangordnung der Organismen, die gleichzeitig eine gewisse Wertordnung bedeutet. Das darf man nicht übersehen. Das menschliche Vitalleben rangiert wesentlich höher als etwa das der Bakterien. Wir sind daher im Recht, wenn wir Einbrüche von daher abwehren, sei es auch durch Abtötung. Und Vitalleben allein ist überhaupt kein Absolutwert. Hier ist gegenüber romantischen Einseitigkeiten eine realistische Sicht notwendig. Die Frage nach der Stellung des Tieres in der menschlichen Ethik ist nicht nur eine Frage an das Herz, sondern auch an den Verstand.

An der Stellung des Menschen zur Tierwelt lassen sich wesentliche Züge seiner Stellung zu Gott, Welt und Mitmensch überhaupt beispielhaft ablesen. „Der Gerechte erbarmt sich seines Viehs", d. h. er weiß, wie seinen Tieren zumute ist; „aber des Gottlosen Herz ist unbarmherzig und hart." Das sind klar metaphysische und darum wesensmäßig menschliche Kategorien. Zweifellos: Humanität, Toleranz und

Gerechtigkeit beginnen schon beim Tier; und wo sie nicht schon beim Tier beginnen, da kann man ihr Vorhandensein ernsthaft in Frage stellen Gerd Heinz-Mohr

DER KIRCHENTAG UND DIE SCHÖNEN KÜNSTE sind keine sehr nahen Verwandte. Es fragt sich auch, ob hier Verwandtschaft überhaupt möglich wäre. Jedenfalls kommen sie nicht recht zum Zuge miteinander, der Kirchentag und die Kunst. In der alten evangelischen Domäne, der Kirchenmusik, findet man allerdings zu jedem Kirchentag eine üppig gedeckte Tafel. Auch sonst pflegt das Kulturprogramm sehr reichhaltig zu sein, aber außerhalb der Musik doch eher vielfältig als wesentlich. Das muß man einfach so feststellen, auch wenn man Gründe, sogar theologische, zu kennen meint, die eine künftige Änderung dieses Sachverhaltes recht unwahrscheinlich machen. Es besteht nämlich zwischen Verkündigung und schöpferischer Kunst ein tief eingewurzeltes Trauma, eine kaum lösbare Verklemmung, die auf beiden Seiten immer wieder Mißtrauen verursacht.

Das eigentliche Schwergewicht im Kulturprogramm des neunten Kirchentages hieß *Ernst Barlach*, dessen Lebenswerk mit einer fein ausgewogenen Ausstellung und einer von Peter Lühr mutig inszenierten Aufführung des Dramas „Die Sündflut" zugegen war. Mutig war die Aufführung in den Münchner Kammerspielen deshalb zu nennen, weil Peter Lühr, ganz in Barlachs Sinne, keinen härenen Symbolschwall mit feierlicher Gangart, sondern schlichtweg und handfest Theater spielen ließ. Wer Barlachs „Die Sündflut" schon mehrmals und mit Grimm auf der Bühne gesehen hat, wird über die unverhoffte Frische, die Farbigkeit und zugleich doch auch metaphysische Wucht der Münchner Inszenierung erstaunt gewesen sein. Es wurde sogar gelacht bei offener Szene, und nichts hat Ernst Barlach zu seinen Lebzeiten mehr erbost, als daß man den Humor seiner Dramen unterschlug.

Die Ausstellung von Plastiken und graphischen Blättern war für viele, vor allem junge Kirchentagsteilnehmer ein Ereignis, das ihnen noch lange nachgehen wird. Es war hervorragend gelungen, Ernst Barlachs Entwicklung aus dem Jugendstil durch gewichtige Werke darzustellen. Welche ungeheure Spannung macht sich zwischen dem Wandbrunnen aus dem Jahre 1904 und der Holzplastik „Der Sinnende II" dreißig Jahre später bemerkbar! Leider fehlten in der Ausstellung Beispiele der letzten Reife, des äußersten Horizontes in dieser Entwicklung, jene Werke also, die Barlach in der Verfemung und Vereinsamung geschaffen hat. Erst von ihnen her entfaltet sich sein ganzes Werk als erlittener, durchgestandener Weg, der in aller Verbitterung doch ans Ziel kam.

Erst jüngst hat ein Kritiker Ernst Barlach wieder als einen der ganz wenigen protestantischen Künstler bezeichnet und der evangelischen Kirche Vorwürfe gemacht, weil sie sich zu wenig um das Lebenswerk dieses Mannes kümmere. Es steht zu vermuten, daß der Kritiker ein guter Katholik ist mit nicht eben tieferen Einsichten in das Wesen der evangelischen Kirche. Gegen nichts nämlich muß man Barlachs Werk so entschieden in Schutz nehmen wie gegen eine evangelische Eingemeindung. Wer bei der Aufführung des Dramas „Die Sündflut" aufmerksam hingehört hat, wird nicht gerade von einer christlichen Verkündigung betroffen gewesen sein, es sei denn, er hielte die Paradoxie und den Hinweis auf die Absurdität der menschlichen Existenz für die Summe des Neuen Testamentes.

Schon haben wir wieder jenes Trauma zwischen Verkündigung und schöpferischer Kunst berührt. Es gibt eine christliche Antwort auf Barlachs Werk, eine sehr unmittelbare und den Antwortenden geradezu überrumpelnde Antwort. Aber das Werk selbst ist nicht ein Werk christlicher Verkündigung, sondern steht mitten in dem ungeheuren metaphysischen Aufruhr, mit dem unser Jahrhundert begann. Barlach selbst hat sich oft und heftig genug dagegen gewehrt, christlich beschlagnahmt zu werden. Wir sollten ihm deshalb die Ehre antun, sein Werk unbefangen von religiösen Assoziationen zu sehen und zu hören. Ernst Barlach hat das, was man heute zur Erläuterung und Verteidigung der ungegenständlichen Kunst vorbringt, mit einer unerhörten Wucht gegenständlich gestaltet. Sein Werk trägt wahrhaftig die Last der ungeheuer leeren Räume und ahnt die unergründliche Majestät, von der Hiob gesagt hat: „Er breitet aus die Mitternacht über das Leere, und hänget die Erde an nichts."

Die ausgewählten Werke der Malerei und Graphik aus dem *Preisausschreiben des Kirchentages* zum Thema „Pfingsten"

hatten es natürlich schwer, gegen das Ereignis Barlach aufzukommen. Aber auch ohne diesen Schatten blieb die Kunstausstellung des Kirchentages wenig überzeugend, zumal sie von mancherlei Epigonentum und zweitrangigem Nachtrab beherrscht war. Es ist wenig fruchtbar, das Kirchentagsvolk auf einer solchen Stufe mit Werken der modernen Kunst zu konfrontieren, zumal wenn man gleich nebenan den Flügelaltar in Herzform von Lukas Cranach d. J. und andere Zeugnisse einer christlichen Kunst aus der Reformationszeit aufgehängt hat. Vollends aber wurden die mit viel Verlegenheit und ästhetischer Willkür gemalten Pfingstbilder zeitgenössischer Künstler aus dem Felde geschlagen durch die benachbarte Ausstellung bayerischer *Schülerzeichnungen* zu Themen der Heiligen Schrift oder aus dem Leben der Gemeinde.

Die Schülerzeichnungen darf man getrost als das erstaunlichste Ereignis im Randgebiet des Kirchentages ansehen. Beim ersten Rundgang war man schlechterdings überwältigt von der phantasiereichen Leibhaftigkeit der religiösen Bildvorstellungen, und wenn gerade die modernen Künstler so gerne von der „Umsetzung" des Gegenstandes in Kunst reden, dann sollten sie sich diesen Vorgang einmal auf den Aquarellen zwölfjähriger Schulkinder ansehen. Man konnte Stunden vor diesen Schülerbildern verbringen, konnte den Abglanz schlichter Kindergemüter, aber doch auch — und das war besonders erregend — den noch ungewußten Einfall der Kunst in die Zeichnungen und Aquarelle acht- oder zehnjähriger Kinder aufspüren. Das Bildgut der frohen Botschaft ist völlig unverbraucht — das war einer der beglückendsten Eindrücke dieser Ausstellung. Frisch wie eh und je sprudeln da die Quellen hervor, ganz ohne Pathos, ganz ohne frömmelnde Klischeevorstellungen. In den bayerischen Schulen muß es einen prachtvollen Religionsunterricht und einen fröhlich unbefangenen Zeichenunterricht geben. Über diese Ausstellung werden Theologen und Künstler noch lange nachzusinnen haben. Bei den Kindern jedenfalls ist die Abstraktion, weder die theologische noch die künstlerische, nicht unser Schicksal.

Bliebe aus der etwas kunterbunten Fülle des Kulturprogramms endlich noch das *Kabarett der Jugend* unter dem Motto „K(l)eine Experimente" hervorzuheben, weil es gegen jeden Argwohn mit einer erquikkenden Heiterkeit bewiesen hat, daß man sogar auch innerhalb der Kirche mit der spitzen Waffe des Witzes zustechen kann. Dazu gehört dann freilich eine so vorbildliche Abstinenz von jeder bloßen Geistreichelei, von jeder hämischen Freude am Verletzenden. Dieses Kabarett war keine „Kritik an der Kirche", sondern eine kleine, bescheidene Tempelreinigung am Rande. Der „Kirchentag 2059", der sich nach vielen Weltraumkirchentagen auf lauter einzelne Familienkirchentage zurückgezogen hat, sodaß jedes Familienmitglied in mindestens zehn Ausschüssen und Unterausschüssen fungieren muß — „Der mündige Christ", dargestellt im Atelier eines Photographen, der einen Konfirmanden photographiert — der schwafelnde Fernsehpfarrer oder die famose „Lehre von den zwei Bereichen" waren Höhepunkte eines Witzes, der unter Gelächter faule Stellen herausschneidet. Ohne die Spur eines Unbehagens verließ man den stets überfüllten Raum. Die jungen Leute werden wissen, daß sie einen Balanceakt bestanden haben, und hoffentlich beim nächsten Mal nicht ausrutschen.

Heinz Beckmann

RANDBEMERKUNGEN

Glaube, Nachfolge und Sendung

Jürgen Webers bronzenes Missionsportal (1958) an der Stuttgarter Stiftskirche gehört zweifellos zu den bedeutendsten Portalschöpfungen der Gegenwart. Die große Chance, ohne die sich heute auch begabte Künstler nicht durchsetzen können, bot sich Weber, als er 1957 zu zwei außergewöhnlichen Wettbewerben eingeladen wurde: der Gestaltung des Hauptportales der wiederaufgebauten gotischen Stuttgarter Stiftskirche und des Portales der ebenfalls wiederaufgebauten romanisch-gotischen Pforzheimer Schloßkirche. Die vollendeten Werke rechtfertigen es, daß man diesen Künstler herangezogen und prämiiert hat: er scheint in ihnen nicht nur alle seine bisherigen bildnerischen Erfahrungen zusammengefaßt zu haben, sondern noch über sich selbst und über manche gleichartige Schöpfung seiner Zeitgenossen hinausgewachsen zu sein

Bei der in diesem Heft (neben Seite 664) wiedergegebenen Stuttgarter Missionstür hat Weber kompositorisch wie formalkünstlerisch neue Wege beschritten. Auch die Ikonographie geht auf ihn zurück: Sie ist bezogen gemäß ihrer vorgegebenen Thematik (Mission) auf die jetzt über dem Portal angebrachten zwölf gotischen Apostel (vom ehemaligen Apostelportal) und interpretiert die missionarische Aufgabe der Kirche bei ihrer Berührung mit der Außenwelt. Um das Gleichgewicht zwischen dem verhältnismäßig kleinen Portal und dem großen Feld mit den zwölf Aposteln zu erhalten, setzte Weber die Tür nicht aus Einzelszenen zusammen, sondern überspann die gesamte Fläche gleichsam mit einem teppichartigen Gewebe großer Figurenmassen, an dessen Brennpunkten die Hauptgeschehnisse der Mission im Anschluß an den Bericht der Apostelgeschichte dargestellt sind. So gelang es ihm, die Tür als eine in sich abgewogene kunstvolle Einheit, als große, lebendig gestaltete Fläche in die Fassade der Kirche zu setzen. Die beiden schmalen Schwundleisten, die waagerecht über das Portal laufen, gliedern es in ein großes Mittelfeld und in je ein schmales Feld oben und unten. Formal setzt sich die Tür, die sich in ihrem teppichartigen Figuren-Gewebe grundlegend von der üblichen Plattengestaltung anderer Bronzetüren unterscheidet, aus drei Kompositionselementen zusammen: Einmal aus rein graphischen Teilen: dem Schriftband oben, den beiden Flüssen und den Pfingstflammen im Mittelfeld und der Stadt im unteren Feld; ferner aus ganz flachen oder halbplastischen und schließlich aus nahezu vollplastischen Figuren, die an den Schwerpunkten der Gesamtkomposition angesetzt sind. Die Figuren variieren in ihrer Größe von etwa 7 bis zu 30 Zentimeter.

Ein sehr wesentliches Kompositionselement ist die Spannung zwischen dem abrupten Abschneiden der drei Hauptplatten der Tür und ihrer gleichzeitigen kompositorischen Verbindung. Ein typisches Beispiel ist die Stadt Jerusalem im untern Türenfeld, die in ihrer Gestaltung einerseits die abrupte Trennung von der Mittelplatte verstärkt, zugleich aber mit den Flüssen und den Pfingstflammen des mittleren Türenfeldes einen großen Kreisbogen bildet, wodurch sie die Platten des mittleren und des unteren Feldes verbindet. Eine ähnliche kompositorische Einheit zwischen der unterschiedlich gehaltenen Gestaltung des oberen zum mittleren und unteren Portalfeld ist durch das graphische Element der Schrift (oben), der Flüsse und Pfingstflammen (Mitte) und der Stadt (unten) gegeben. Gerade durch den Kontrast zwischen der außerordentlich reizvollen Graphik und der starken Plastizität der Figuren ergibt sich ein wesentliches Ordnungsprinzip, das eine neue ästhetische Auffassung verrät.

In der zeitgenössischen Kunst finden sich ähnliche Bestrebungen bei Fritz König. In der um das Kreuz gedrängten Menschenmenge („Golgatha") oder seinen Rinderherden hat er ähnliche Massenprobleme gestaltet, dabei allerdings, anders als Weber, zugunsten der Massendarstellung im allgemeinen auf die Herausarbeitung der Individualität des Einzelwesens verzichtet. Weil Weber das nicht tut, wirken die großen Massenszenen an der Stuttgarter Missionstür niemals eintönig.

Dieses im Wachsausschmelzverfahren gegossene Werk veranschaulicht Glaube, Nachfolge und Sendung, die nach dem Zeug-

nis des Neuen Testaments für unser Leben als Christen unlösbar miteinander verbunden sind. In dem künstlerisch reichen Figurengewebe begegnet uns eine großangelegte Vision des urchristlichen Missionsfeldes: Aussendung der Jünger, Bekehrung des Paulus, Pfingsten, Missionspredigt, Missionstaufen, Almosenverteilung und Martyrium. Diese Fülle missionarischen Geschehens vermittelt eine umfassende Anschauung urchristlichen Gemeindelebens, wie es im Grunde auch in der Gegenwart Ausdruck christlicher Existenz geblieben ist. Denn die „Wolke der Zeugen" setzt sich ja in der Geschichte der Kirche Christi bis in die Gegenwart fort.

Gleichsam als Überschrift und zusammenfassendes Band des Ganzen steht obenan der Missionsbefehl. Er ist der Leitgedanke, der dieser reich gegliederten Komposition zugrundeliegt und sie in jeder Einzelheit bestimmt. In der Art seiner Anordnung gibt das Schriftband dem Gesamtwerk zugleich ein schmückendes und ordnendes Gepräge. Da der Befehl von Christus ausgegangen ist, erscheint es wie selbstverständlich, daß die Gestalt des Herrn künstlerisch besonders betont ist und alles andere überragt. Er ist der Ausgangspunkt des Ganzen, auf ihn sind alle Geschehnisse und Gestalten bezogen. Mit majestätischer Gebärde sendet er die Apostel, deren Blicken er zu entschwinden scheint, in die Welt. Daneben ist der Völkerapostel Paulus, den seine Gefährten nach Damaskus begleiten, in die Aussendung mit einbezogen. Sendung und Glauben, die beiden ersten Szenen des Portales leiten wie zwei gewaltige Themen einer Symphonie das Folgende ein.

Das breite Missionsfeld, worauf das „lehret sie und taufet sie" gestaltet ist, erstreckt sich über beide Flügel des Portales. Auf ihm wogt eine kaum zählbare Menschenmenge hin und her; zwei Flüsse, in denen getauft wird, fassen das Ganze zusammen. Die besondere künstlerische Anordnung erlaubt uns, das Geschehen aus einer scheinbaren Luftperspektive gleichsam von oben zu verfolgen. Die wesentlichen Vorgänge sind wie durch ein Brennglas aus dem Menschengewoge herausgehoben, was ihre Bedeutung auch sichtbar unterstreichen soll. Die Ausgießung des Heiligen Geistes, die den ersten Christen die Gabe „zu predigen in anderen Zungen" gab, und die berühmte Predigt des Petrus vor den Juden in Jerusalem stehen am Beginn der urchristlichen Mission (vgl. Apostelgesch. 2).

Sehen wir uns das Mittelfeld des Portales an, so entdecken wir noch Einzelheiten, die das bisher Erfaßte vertiefen und bereichern. Aus der Menschengruppe links oben lösen sich einzelne Gestalten heraus und schreiten zur Taufe, andere liegen oder stehen, sind im Gespräch begriffen oder unbeteiligt. Eine ähnliche Gruppe sehen wir rechts oben. Eine ganze Reihe drängt zu dem Fluß, aus dem andere — auch zwei Hirsche sind dabei — schöpfen und trinken. Diese symbolische Darstellung will die Vorstellung von dem „lebenden Wasser" vermitteln (Joh. 4,10), aus dem Mensch und Kreatur trinken und das sich als göttliche Kraft dem Taufwasser verbindet —, ein Bild der Gabe Gottes an den Menschen.

Das Werk schließt mit zwei charakteristischen Darstellungen des urchristlichen „Lebens und Wandelns im Geiste": der Gütergemeinschaft und des Liebesdienstes an den Armen sowie des Martyriums des Stephanus. Den Hintergrund dieses Geschehens, zu dem die Menschen in Massen strömen, bildet die Stadt Jerusalem. In ihrem heiteren graphischen Gepräge schließt sie den von den Flüssen und den Pfingstflammen angedeuteten Kreis und unterstreicht die Einheit dieses großen Werkes. Durch die lebendige Darstellung mit ihren zahlreichen Gruppierungen und den hin und her wogenden Menschen stellt der Künstler die biblischen Ereignisse unmittelbar in unsere gegenwärtig erfahrbare Welt.

Franz Henel

Friedrich Brunstäds Vermächtnis

Als Friedrich Brunstäd 1944 im 61. Lebensjahr starb, hatte er das allgemeine Denken in der evangelischen Kirche und Theologie nicht in seiner Breite zu beeinflussen vermocht, um so intensiver aber prägend und richtungweisend auf einen Kreis von Theologen, Kirchenmännern und Sozialarbeitern gewirkt, dem u. a. H. Schreiner, Carl Gunther Schweitzer, A. v. Viebahn, W. Künneth, H. D. Wendland, E. Gerstenmaier, Th. Heckel, C. H. Ratschow, K. Janssen angehörten. Man muß es beklagen, daß Brunstäds Art und Arbeit nicht stärker gewirkt haben; es sähe heute viel-

leicht in manchem anders aus. Die Grundlagenbesinnungen, an denen Brunstäd in ernster, strenger Konzentration gearbeitet hat, wie auch die praktischen sozialpädagogischen Bestrebungen, die er inspiriert hat, weisen in vielem einen „dritten Weg" lutherischer Theologie heute — wie Theodor Heckel ihn genannt hat (Evang.-Luth. Kirchenzeitung 1957/21) —, den Weg nämlich jenseits des Entweder-Oder von restaurativem Traditionalismus und modischem Existentialismus und Aktualismus. Brunstäd war in seiner unbestechlich auf klare Sach- und Grunderkenntnis dringenden Art allem trägen, bloß gewohnheitsmäßigen Schuldenken ebenso abhold wie dem neuartigen aufgeregten und aufregenden beschwörenden Pathos aus unklaren Emotionen, „Anti"-Ressentiments und Mangelpostulationen heraus. Wir Heutigen, die wir ziemlich unglücklich und unfruchtbar zwischen beidem stecken, sollten noch jetzt bei Brunstäd in die Schule gehen und uns der Zucht seines Grund- und Durchdenkens unterwerfen. Das könnte uns aus manchen Aporien heraushelfen.

Die Möglichkeit hierzu gibt uns ein vor zwei Jahren erschienener Band mit gesammelten Aufsätzen von Brunstäd, der das Werk dieses Mannes, der ja mengenmäßig nicht viel geschrieben hat, weiteren Kreisen zugänglich macht. „Der Sinn dieses Sammelbandes ist nicht nur, verstreute und überhaupt nicht mehr erhältliche Vorträge und kleinere Schriften eines Verstorbenen von neuem zugänglich zu machen, sondern das Lebenswerk Friedrich Brunstäds, das nach der Überzeugung der Herausgeber allen Wissenschaftlern, nicht zuletzt den Theologen, etwas Wesentliches zu sagen hat, der Vergangenheit zu entreißen." So sagt Carl Gunther Schweitzer in seiner Einführung, und auf diese Einführung in die philosophische, theologische und sozialpädagogische Arbeit Brunstäds sei ebenso dringlich hingewiesen wie auf die prachtvolle Charakterisierung der Gestalt Brunstäds von Eugen Gerstenmaier. Am Schluß des Bandes finden sich die hauptsächlichen biographischen Daten und eine genaue Bibliographie.

Die hier vorgelegten Aufsätze sind gegliedert in drei Abteilungen: I. Philosophisches; II. Theologisches (A. Grundfragen; B. Kirche); III. Über Staat, Wirtschaft, Soziale Frage. Diese Dreiteilung ist für das Werk Brunstäds bezeichnend. Als ein Mann von universaler gründlicher Bildung, der Philosophie, Theologie, Geschichte, Staatswissenschaften und Philologie studiert hatte und Professor erst für Philosophie in Erlangen und dann für systematische Theologie in Rostock war, verband Brunstäd in der festen Haltung reformatorisch-lutherischen Glaubens theologische und philosophische Grundbesinnung miteinander und wirkte von hier aus verantwortlich im Blick sowohl auf die konkrete Kirche als auch auf die konkreten sozialen, wirtschaftlichen und politischen Probleme und Aufgaben unserer Zeit.

Alle Gedankengänge und Aussagen Brunstäds sind konzentriert, streng an der Sache bleibend, klar, präzis und zuverlässig, jeglichen Schwall und emotionsbedingte Rhetorik ebenso peinlich vermeidend wie die ungeprüfte Verwendung gewohnter Kategorien und Termini. Alles wird gründlich und klar definiert und begründet, so daß man genau weiß, womit man es zu tun hat, und selbst sachlich und verantwortlich denken lernt, wenn man die Gedankengänge nachprüft. Immer geht es kritisch nachprüfend und wurzelhaft entfaltend auf die eigentliche Grundlage der Erkenntnis und Grundart des Denkens, besonders in der Theologie, doch so, daß dabei Wesentliches für alles rechte wissenschaftliche Denken erhellt wird.

Brunstäd war ständig von den Fragen des Verhältnisses von Glauben und Denken, von Offenbarung und Vernunft bewegt, und er ist diesen Fragen bis zu den Grundvoraussetzungen alles Denkens nachgegangen (vgl. „Zur Gewißheitsfrage", S. 141 ff.). Theologisches Denken muß sich seiner Eigentümlichkeit klar bewußt sein („Theologie als Problem", S. 101 ff.). Es beruht auf Offenbarungs- und Glaubenserkenntnis. Das bedeutet jedoch keine Mystik, vielmehr durchaus klare Erkenntnis, allerdings Erkenntnis besonderer Art. Sie ist nicht gegenständliche Feststellung seinshafter Tatbestände im Gegenüber von Subjekt und Objekt, sondern Erkenntnis auf Grund dessen, daß man im Grunde seines Wesens von der Personwirklichkeit Gott getroffen ist. „Theologie ist Glaubenserkenntnis *aus* Offenbarung, nicht *der* Offenbarung; Offenbarung ist nicht Gegenstand, zu bewältigender und einzuordnender oder nur auszusondernder und hinzunehmender Gegenstand des Erkennens, sondern Ursprung und Prinzip des Erkennens" (113). Mit die-

ser Grundeinsicht in ihr Wesen muß die Theologie nun aber auch in der Art und für den Vollzug ihres Denkens ernst machen. Die Weise, auf der hier alle echte Wahrheit und Erkenntnis beruht, muß hier auch die Denkformen, Kategorien und Begriffe bestimmen. „Theologie ist nicht die Anwendung der (allgemeinen) Vernunftwissenschaft auf die christliche Wahrheit, die Gegenstand des Erkennens wäre, sondern umgekehrt die Folgerung für Denken und Erkennen, die auf dem Ereignis der Offenbarung sich begründet, der Angriff und Zugriff aus der Wahrheit Gottes auf die Vernunft, die unter der Sünde ist und durch die Wahrheit Gottes in seinem Worte zurechtgebracht und darin erst Vernunft als Vernehmen wird" (108). Die Theologie darf sich nicht in Denkformen bewegen und mit Kategorien arbeiten, die in die reine Gegenständlichkeit des Subjekt-Objekt-Gegenüber gehören. Das proton pseudos aller verkehrten Theologie ist nach Brunstäd das Denken im Sinne der Metaphysik. Dies ist die „Denksünde": „Die Denksünde lebt und wirkt in dem metaphysisch-ontologischen, gegenständlichen Wirklichkeits- und Wahrheitsdenken, in der ‚natürlichen Vernunft'" (133). Die Sündigkeit des menschlichen Wesens wirkt sich hier auf die Art des Denkens aus.

„Nach dem Denkprinzip der Metaphysik und Ontologie deuten wir die urtümliche Wirklichkeitserfahrung auf absolute Substanz, auf ein Ding an sich, auf Gegenständlichkeit, der wir uns als Subjekt reflektiert, ‚eingekrümmt auf uns selber', gegenüberstellen. . . . Das ist das theoretisch-spekulative Verhalten, in dem wir uns als ‚unbeteiligt' der Wirklichkeit gegenüberstellen. . . . So mannigfach die ontologische Deutung sein mag, sie steht durchaus unter der Verfehlung im Ansatze, unter dem Mißverständnis und dem Widerspruch der Vernunft mit sich selber, unter dem proton pseudos der Unterstellung einer ansichseienden, aus und für sich bestehenden Gegenständlichkeit. Dieses proton pseudos ist unsere eigene Art, aus der wir die Urerfahrung von Wirklichkeit deuten. Wir deuten sie auf Gegenständlichkeit, weil wir selbst solch starre spröde ‚Selbigkeit' sind" (133).

Darum ist *„Denkbuße"* nötig. Der Existenzwandel des Menschen unter der Heilsoffenbarung Gottes muß sich auch auf sein Denken auswirken.

„Wenn es Denksünde gibt, dann tut auch im Denken ein metanoein not, ein Umsinnen, ein Umkehren in der Krisis. Das ist die Kritik der Vernunft, der ‚reinen', sinnlichkeitsfreien Vernunft. In dieser wird ein neuer Erkenntnis- und Wahrheitsbegriff gesucht, und in ihr ergeben sich die neuen Denkmittel, die von dem substantialistischen Denken zur Erfassung der Personwirklichkeit weisen" (134). „Es *ist* Kritik geübt worden (nämlich von Kant), welche die Theologie hätte üben sollen im Vollzug ihrer Glaubenserkenntnis über den natürlichen Menschen. . . . Es ist ein schwerer Mangel der kirchlichen Theologie, daß sie, auch wenn sie unbeirrt und vollzugskräftig an dem Satz festhält, der Mensch sei radikal und brutal Sünder, von *Denksünde*, von bestimmter Gestalt der Sünde im Denken und Erkennen nicht redet, daß sie zwar bestimmte abwertende Urteile über die Vernunft ausspricht, aber noch nicht zur Kritik der Vernunft gelangt. Einerseits wird da die Vernunft selbst für Sünde gehalten, als ob sie nicht eine Gottesgabe wäre, . . . andererseits wird im Gegenteil die Vernunft doch im usus instrumentalis seu organicus verwandt und ihre Verkehrung nur in der Bereichsüberschreitung gesehen, als ob sie innerhalb ihres Bereichs unverderbt wäre. . . . Weil die Theologie nicht zur Kritik der Vernunft gelangt, dringt . . . nun die Metaphysik in die Theologie ein" (206).

Es gilt, daß die Vernunftwahrheit „nun in kritischer Überwindung des metaphysisch-ontologischen Fehlansatzes unter die Offenbarungswahrheit gestellt und in sie einbezogen" wird. „Auf dem Grunde der Reformation ist diese Kritik der Vernunft entstanden" (134 f.). Brunstäd hielt eine Fortbildung der lutherischen Lehrgestalt in Umbildung des Denkens und der Denkmittel für unerläßlich und hat sie in klassischer Weise in seiner „Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften" (1951 posthum von K. Janssen herausgegeben) durchzuführen versucht. Und wie die Theologie hierzu die Hilfe der Philosophie, nämlich des kritischen Idealismus in Anspruch nehmen solle, so werde sich andererseits ihre Tiefenarbeit an dem Denken für alle Wissenschaften fruchtbar auswirken. „Daß die Erkenntnisaufgabe der Theologie gar die Bedingungen der Möglichkeit und Gültigkeit der Wissenschaft überhaupt enthalte, ist kaum jemandem noch in den Sinn gekommen" (402).

Die Abkehr von einem naiven gegenständlichen Objektivismus geht ja heute allgemein durch die Theologie. Brunstäd steht in vielem bejahend in dem Zuge der theologischen Neubesinnung, die nach dem ersten Weltkriege aufbrach. Er sah jedoch auch ernste Gefahren in ihr. Das Ganze bleibt zu sehr „im Banne dessen, was man verneint, ist in dieser Negation verkrampft und verzerrt" (144). Es ist ein Mangel der neuen Theologie, daß sie der erkenntniskritischen Aufgabe aus dem Wege ging und so weithin von dem „Anti" geleitet wird oder von der bloßen Postulation aus dem Mangel heraus, so daß im Positiven mehr ungeklärte Ressentiments und Emotionen unter der Decke leitend sind und mehr die neuartige Rhetorik und „Rasanz" wirkt als wirkliche Erkenntnis. Eine echte theologische „Kritik der Vernunft" auf dem Boden der Reformation wirkt sich auch *positiv* aus, sie heilt und reinigt die Vernunft zu wirklicher Erkenntnis, klarem Denken

und echten Wahrheitsaussagen, so daß die Abkehr von Objektivismus und Metaphysik gerade nicht zu agnostizistischem Existentialismus und Aktualismus führt (vgl. Brunstäds Auseinandersetzung mit Bultmann schon 1941, hier S. 217 ff.). So kann man auch hier von einem „dritten Wege" bei Brunstäd sprechen. Ferner auch darin, wie er in der Auseinandersetzung um die Fragen „natürlicher" Gotteserkenntnis Stellung zwischen einem einfachen „Nein" (Barth) und einer „theologia naturalis" nimmt, die in quantitativem Ergänzungsverhältnis zu der Heilsoffenbarung steht. Sein Aufsatz über „Allgemeine Offenbarung" (S. 111 ff.) ist m. E. das Tiefste und Treffendste, was zu diesem uns heute erneut aufgegebenen Problem geschrieben worden ist.

Brunstäd sieht für die gebotene theologische Vernunftkritik wesentliche Hilfen bei der Philosophie des kritischen Idealismus vor allem Kants und Hegels.

Durch Kant „wird das proton pseudos erkannt, vielleicht nicht in seiner tiefsten Wurzel, aber doch in seiner hervortretenden Denkgestalt. Ein *Umdenken* findet statt, eine Wendung, eine Umkehr auch als Umkehrung. Und es ist eine conversio passiva, unter dem Druck, dem Gericht, das sich in der skeptischen Verzweiflung vollzieht. Sie bleibt weithin im Negativen stecken. . . . Die Theologie muß die versäumte Aufgabe nachholen und in ihren Aussagen über den natürlichen Menschen diese Kritik aufnehmen und zu Ende führen. Sie soll nicht vergessen, daß diese Kritik auf dem Boden der Reformation erwachsen ist und aus ihrer geistigen Nachwirkung entstanden ist" (206 f.).

Brunstäd ist in formal erkenntniskritischem Betracht bei Kant und Hegel in die Schule gegangen. Er gehört zu den Neuerweckern des philosophischen Ansatzes Hegels und hat seine wissenschaftliche Wirksamkeit mit dessen neuer Fruchtbarmachung angefangen. Wie er philosophische und theologische Arbeit in fruchtbare Wechselwirkung miteinander zu bringen suchte, so den echten reformatorischen Ansatz und den kritischen Idealismus (vgl. „Reformation und Idealismus", S, 77 ff.).

„Stellt man den (kritischen) Idealismus unter Luthers Glauben und Luthers Zeugnis des Geistes, wie Hegel es bewußt getan hat, so scheidet seine objektiv-idealistische Abirrung aus" (94). Brunstäd sagt von sich selbst: „Wenn man mir gelegentlich entgegengehalten hat, was ich lehre, sei nicht mehr Idealismus, sondern Luthertum, so sehe ich darin eine Bestätigung meiner Bemühung, aus dem Idealismus in folgerichtiger Durchführung des kritischen Grundgedankens die objektiv-idealistischen Fremdbestandteile auszuscheiden. . . . Der Idealismus in seiner Charakteristik vom Erkenntnisproblem aus ist erläuterndes Weiterdenken aus reformatorischem Geiste" (94).

Brunstäds theologische Arbeit besteht aber nicht nur in Erkenntniskritik und Herausarbeitung neuer, der Offenbarungswirklichkeit gemäßer Kategorien, sondern er wendet dieses Denken auch an und führt es durch an den inhaltlichen Aussagen der lutherischen Lehre, indem er aus ihrer traditionellen „Lehrgestalt" die eigentlichen „Lehrintentionen" herauszuarbeiten versucht. Der entschiedene Lutheraner Brunstäd, der sich in aller seiner Denkarbeit immer zugleich kirchlich verantwortlich wußte, gibt uns auch wichtige Hilfen zur rechten Erfassung der Wirklichkeit der Kirche vom lutherisch-reformatorischen Ansatz aus (vgl. z. B. S. 241 ff., 251 ff.).

Und schließlich war Brunstäd immer auch von christlicher Verantwortung für den rechten Dienst in den „weltlichen" Bezügen und Aufgaben bewegt, und zwar nicht nur theoretisch-programmatisch, sondern auch ganz praktisch in mannigfacher Sozialarbeit und vor allem in seiner unermüdlichen sozialpädagogischen Kleinarbeit in der Evangelisch-Sozialen Schule im Evangelischen Johannesstift Spandau (die später auf die Evangelische Sozialakademie in Friedewald hinführte), wo er das Erbe Stoekkers und Wicherns aus neuer Grundbesinnung heraus praktisch fruchtbar zu machen suchte. Manche seiner Aufsätze über Themen wie „Evangelium und öffentliches Leben", zur kirchlichen Sozialethik oder über Staat, Wirtschaft und soziale Frage können uns in der oft nur halbdurchdachten und „kurzatmigen" Programmatik und dem etwas fieberhaften Aktivismus, in dem wir heute der hier gebotenen Verantwortung nachzukommen suchen, heilsame Dienste leisten. „Auch hier kämpft Brunstäd gegen zwei Fronten zugleich: gegen eine Vermischung der beiden Reiche, welche in schwärmerischer Weise Gesetz und Evangelium nicht klar voneinander unterscheidet, sondern das Reich dieser Welt unmittelbar mit dem Evangelium regieren will, — und gegen ein einfaches Auseinanderreißen von dem, was Gott zusammengefügt hat" (Schweitzer, Einführung S. 25).

Es geht nicht darum, Brunstäds Gedanken, so wie sie sind, im einzelnen zu übernehmen; das würde gerade seiner Forderung nach eigenständigem Durchdenken in Wirklichkeitsgehorsam nicht entsprechen. Brunstäd will Denken lehren, vom biblisch-reformatorischen Zentrum aus bis hin zu den Fragen und Aufgaben der „Welt" heute, wahrhaftiges und verantwortungsbewußtes theologisches Durchdenken. Und

da kann er uns in unseren vielen Aporien und unfruchtbaren Gegensätzen, mit denen wir nicht fertig werden und die wir durch allerlei fieberhafte „Kurzatmigkeiten" zu überdecken suchen, in der Tat neue, befreiende, fruchtbare Wege weisen.

Ernst Kinder

Friedrich Brunstäd, Gesammelte Aufsätze und kleinere Schriften. Herausgegeben von Eugen Gerstenmaier und Carl Gunther Schweitzer. Lutherisches Verlagshaus, Berlin 1957, 423 S., Ln. 18,– DM.

Zwiesprache

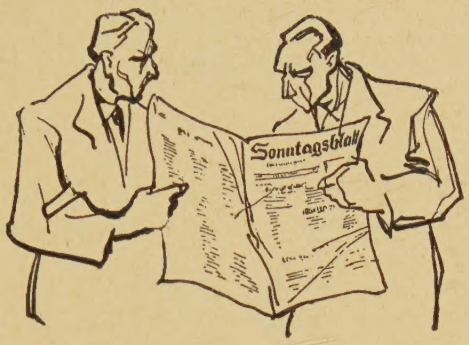
Über Hans-Alfred *Wolken*, von dem die Gedichte auf Seite 683 stammen, machten wir in der Zwiesprache der vorigen Nummer einige biographische Angaben. — Das Gedicht auf Seite 684 stammt aus dem Band: „Figur und Schatten", der die kleineren Versbücher Werner *Bergengruens* zusammenfaßt (Arche-Verlag, Zürich 1958, 300 S., 16,80 DM). Zusammen mit dem Band „Die heile Welt" ist damit jetzt das ganze lyrische Werk des Dichters in einer einheitlich gestalteten Ausgabe greifbar. Die Verse stehen in der Tradition deutscher Dichtung und erweisen aufs neue, daß auch in unseren Tagen das einfache, unprätentiöse Dichterwort seine Kraft nicht verloren hat. Die große Gabe Bergengruens besteht darin, die Welt der Natur und der alltäglichen Dinge transparent werden zu lassen für den, der die Welt erschaffen und in Christus erlöst hat. Man fühlt sich Seite für Seite an Eichendorff erinnert, wenn freilich ein noch härterer eschatologischer Klang den Wechsel der Zeiten und des Bewußtseins gegenwärtig hält: Die Sammlung „Dies irae" rückt die Schrecknisse des Dritten Reiches noch einmal vor Augen und bildet in gewisser Weise den Mittelpunkt des Bandes, ins Dichterwort eingegangene Anklage und Warnung zugleich.

Der Verfasser des Kommentars über die Stellung der orthodoxen Kirche zur Frage nach den Grenzen der Kirche und damit zur Ökumenischen Bewegung, Reinhard *Slenczka*, ist wissenschaftlicher Assistent am Ökumenischen Institut der Universität Heidelberg.

Die Lesefrucht auf Seite 673 ist dem Bändchen „Eine Grundordnung der deutschen Schule" entnommen, das Hans *Heckel* in der von Theodor Eschenburg herausgegebenen Schriftenreihe „Fragen an die Zeit" veröffentlicht hat (Band VI, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1958, 78 S., 3,80 DM). Der Verfasser geht auf die Probleme in den vier großen Bereichen Schulaufbau, Einzelschule, Schulunterhaltung und Schulverwaltung ein und fügt seinen Ausführungen einen Gesetzentwurf bei, der seinen Ideen eine konkrete Gestalt verleiht. Zw./DNF.

Mitarbeiter: Dr. Karl August Horst, Söcking b. Starnberg/Oberbayern, Zweigstr. 3 / Professor Lic. Karl Janssen, Münster i. W., Sauerländer Weg 33 / Dr. Ulrich Mann, Ulm a. D., Wettersteinweg 5 / Reinhard Slenczka, Heidelberg, Schlierbacher Landstr. 136a / Professor D. Dr. Wilhelm Stählin, Rimsting a. Chiemsee/Oberbayern / Karl-Alfred Wolken, Stuttgart S, Tübinger Str. 91

Es gibt heute Probleme



die fast wichtiger sind, als alle wirtschaftlichen Fragen. Wo stehen wir heute, wohin geht unser Weg? Dies zu beantworten, unser Verhältnis zur Politik, zur Kultur und der Wirtschaft unserer Tage vom Standpunkt der evangelischen Kirche aus zu beleuchten, ist die Aufgabe, die sich das

Sonntagsblatt

gestellt hat. Die Zeitung bemüht sich, die Brücke zwischen der evangelischen Kirche und der Welt zu schlagen und vermag durch ihr hohes Niveau auch geistig sehr anspruchsvolle Leser zu fesseln. Fordern Sie bitte Probeexemplare an.

Sonntagsblatt **Hamburg 13, Mittelweg 111**

Heilung

hartnäckiger Hautleiden wie Schuppenflechten, Ekzeme, Milchschorf, Akne, auch Hämorrhoiden, offene Beine und Krampfadern behandelt eine kleine Schrift. Sie erhalten diese kostenlos. Schreiben Sie noch heute an **Terrasinal** H 424 **Wiesbaden**

NEUERSCHEINUNGEN IM HERBST 1959

FRIEDRICH SIEBURG

Chateaubriand

Romantik und Politik. 480 Seiten. Leinen 19,80 DM.

Friedrich Sieburg legt hier, nach „Robespierre" und „Napoleon", die dritte Biographie aus der grandiosen Epoche Frankreichs zwischen den Revolutionen von 1789 und 1848 vor, wiederum ein Meisterwerk: die Geschichte des größten französischen Dichters seiner Zeit und der beherrschenden Figur der Restauration.

ROYALL TYLER

Kaiser Karl V.

Mit einem Vorwort von C. J. Burckhardt. Deutsch von Hugo von Haan. 392 Seiten mit 29 Seiten Bilder und 3 Karten. Leinen 27,80 DM.

Ein großes Thema der Geschichtsschreibung, farbig dargestellt in einer von religiösen und nationalen Vorurteilen freien Perspektive, wird dank bisher unerschlossener Quellen um wichtige Fakten bereichert.

GUDRUN PAUSEWANG

Rio Amargo
oder
Das Ende des Weges

243 Seiten. Leinen 12,80 DM.

Das erste Buch der in Chile lebenden Autorin (Jahrgang 1928): die Geschichte zweier junger Menschen, einer Deutschen und eines Indio, die sich verlieren müssen, um sich selbst zu finden.

TANIA BLIXEN

Widerhall

Letzte Erzählungen. Deutsch von W. von der Mülbe und W. E. Süskind. 292 Seiten. Leinen 16,80 DM.

Neun Erzählungen der berühmten dänischen Dichterin. „Sie tragen alle den Stempel eines einzigartigen Talents, schwer zu definieren, aber leicht in seiner Bedeutung zu erkennen." (The Times)

DEUTSCHE VERLAGS-ANSTALT STUTTGART